N° 3 1946 Mai-Juin

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

LE MYSTERE DE L'EUCHARISTIE D'APRES SCHEEBEN

A l'occasion du VII^e centenaire de la Fête-Dieu.

Le monde catholique et la Belgique en particulier célèbrent cette année le septième centenaire de la Fête-Dieu. En 1246 en effet, sur les instances de sainte Julienne du Mont-Cornillon, le prince-évêque de Liège, Robert de Torotte, décréta pour son diocèse la célébration de la fête du Saint-Sacrement (1). Dix-huit ans plus tard, en 1264, Urbain IV, par la bulle *Transiturus,* étendait cette célébration à l'Eglise universelle (2). Il chargeait le célèbre Thomas d'Aquin de composer l'office liturgique que l'Eglise a conservé depuis et qui condense d'une manière si admirable la doctrine eucharistique.

Le traité de saint Thomas sur l'Eucharistie, le dernier qu'il acheva, est resté classique dans ses grandes lignes (3), malgré les nombreuses études consacrées depuis à ce sacrement. Du point de vue spéculatif, ces études concernent surtout l'essence du sacrifice de la messe (4). Sans nous attarder à ce problème plus particulier, que Scheeben n'eut d'ailleurs plus le loisir d'approfondir, nous voudrions faire connaître ici aux lecteurs français la doctrine de ce théologien sur le mystère de l'Eucharistie en général (5). Cette doctrine n'apporte rien d'essentiellement nouveau sans doute, mais elle met en lumière quelques aspects qui valent la peine d'être relevés, manifestant surtout la signification et l'importance vitale de ce mystère dans le christianisme.

(1) Cfr Mgr G. Simenon, *Les origines de la Fête-Dieu,* dans *Revue ecclésiastique de Liège,* XIII, 1922, p. 345-358.
(2) Cfr Mgr Simenon, *Urbain IV à Liége, ibid.,* XXVI, 1934, p. 84-94.
(3) III, q. 73-83.
(4) Cfr E. Jamoulle, *Le sacrifice eucharistique au concile de Trente,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* LXVI, 1945, p. 513-531, qui donne aussi la principale bibliographie sur le sujet.
(5) Sur M. J. Scheeben (1835-1888) et sur sa doctrine, voir un aperçu général dans *Nouv. Rev. Théol.,* LXVI, 1939, p. 568-578 et 661-680.

Dans sa première synthèse théologique, celle des *Mystères du Christianisme,* Scheeben place le mystère de l'Eucharistie entre le mystère de l'Homme-Dieu et de son économie, et celui de l'Eglise (6). Dans sa *Dogmatique* il ne devait plus suivre le même ordre. Il y reprend l'ordre classique des manuels de théologie, et avait l'intention de grouper ensemble les sacrements, après avoir traité de la Rédemption, de la grâce et de l'Eglise (7).

Comme pour les autres mystères, Scheeben étudie pour l'Eucharistie son *essence* d'abord, sa *signification* ensuite (8).

Le premier objet de la science théologique consiste en effet, selon lui, à montrer en quoi consiste le caractère proprement mystérieux de chaque vérité que la foi nous enseigne, ce en quoi elle dépasse la raison ; et ensuite, de quelle manière et jusqu'à quel point la raison peut cependant la connaître. Un tel mystère théologique ne peut pas rester sans signification, sans cause comme sans but. Si Dieu a voulu nous le révéler, c'est qu'il avait en cela un dessein, insondable en soi, mais qui n'en a pas moins une importance primordiale pour nous. Cette révélation coïncide d'ailleurs, pour le mystère de l'Eucharistie plus que pour tout autre peut-être, avec un don surnaturel et mystérieux que Dieu fait à l'homme (9).

L'essence du mystère de l'Eucharistie consiste dans la présence du corps du Christ sous les espèces sacramentelles. Ce mode de présence

(6) *Die Mysterien des Christentums,* chap. VI. Nous avons déjà donné, dans *La Vie Spirituelle,* une analyse des deux mystères entre lesquels se situe, dans cette œuvre de Scheeben, le mystère de l'Eucharistie. Voir : *Le mystère de l'Homme-Dieu d'après Scheeben, La Vie Spirituelle,* mars 1939, p. [167]-[180] ; *La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben, ibid.,* octobre-novembre 1939, p. [42]-[58] et décembre 1939, p. [85]-[106] ; *Position mystique de l'Homme-Dieu comme médiateur, ibid.,* janvier 1940, p. [26]-[39] ; *Le mystère de l'Eglise d'après Scheeben, ibid.,* février 1939, p. 113-131. Le présent article complétera et reliera ces études. La traduction intégrale des *Mystères du Christianisme,* que nous avions annoncée, est maintenant achevée et paraîtra bientôt chez Desclée De Brouwer.

(7) Rappelons que le *Handbuch der katholischen Dogmatik,* auquel l'auteur travailla de 1867 à sa mort, resta inachevé. Il s'arrête au milieu du chapitre VI, lequel traite de la justification chrétienne. Devaient encore suivre les chapitres sur l'Eglise, les sacrements et l'eschatologie.

(8) Nous nous arrêtons surtout ici à l'Eucharistie-sacrement, ou au mystère de la présence réelle et de la communion. Il nous entraînerait trop loin de suivre l'auteur dans sa théorie du sacrifice. Les études sur le sacrifice de la messe se sont d'ailleurs multipliées depuis Scheeben. Qu'il nous suffise de dire que, pour l'essentiel, celui-ci s'en tient, avec l'Ecole française, au sacrifice-oblation, qu'il rattache au sacrifice céleste, tout en maintenant un rôle essentiel à l'immutation de la matière dans le sacrifice eucharistique.

(9) Au § 81 (chap. VII), Scheeben applique à l'Eucharistie sa définition du mystère sacramentel, c'est-à-dire du mystère, non seulement révélé, mais aussi communiqué à l'homme comme don ou comme grâce, sous une forme sensible. Il se rapproche ainsi de la définition du « mystère » donnée par des liturgistes récents. Ceux-ci ont d'ailleurs beaucoup puisé dans sa doctrine. Voir : M.J. Scheeben, *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements,* Collection *Unam Sanctam,* n. XV, Paris, 1946.

est plus mystérieux encore que celui du Christ dans son humanité, puisque le corps du Christ est ici présent, non dans son mode d'existence naturel, mais dans un monde surnaturel. Bien que matériel en soi, il est d'abord présent à la manière d'une substance spirituelle. Comme l'âme dans le corps, il est substantiellement présent dans toute l'hostie et dans chaque partie de celle-ci, soustrait à toute perception sensible. Cependant il y a plus. Il est substantiellement présent, non seulement en un endroit, mais en des endroits innombrables, ce que ne peut être une substance spirituelle créée. Il faut donc dire qu'il est présent à la manière d'une substance spirituelle supérieure, de la substance divine. Et cependant il n'est pas omniprésent, comme l'ont affirmé un certain nombre de protestants. Car dire cela revient, non à expliquer la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie, mais à la supprimer. Il est circonscrit, partout où il est présent, par les espèces consacrées du pain et du vin, dans lesquelles il prend la place de la substance de ceux-ci. Il est donc aussi présent à la manière, apparemment inférieure, d'une substance purement matérielle, de la substance du pain.

Et dans ce mode d'existence, ainsi défini par une triple analogie, le corps du Christ ne perd évidemment pas son essence propre, absolument différente de celles auxquelles nous l'avons comparée. Le mystère reste entier. Il ne consiste pas uniquement dans le fait que cette présence ne peut pas être produite de façon naturelle. Cette présence est un mystère surnaturel en elle-même, non seulement dans la manière dont elle est produite ([10]). Elle n'est pas un abaissement du Christ, une humiliation, surnaturelle il est vrai dans son principe ; elle est une chose surnaturelle en soi. Le corps du Christ est présent en effet à la manière d'un être spirituel, et même à la manière de Dieu, en des endroits innombrables et sans souffrir de partage, ce qui n'était pas le cas pour la nature humaine du Christ dans sa condition mortelle.

Ce n'est même pas une humiliation pour le corps du Christ d'exister à la manière de la substance du pain. Même quand il remplace cette dernière, le corps du Christ n'abandonne pas la spiritualité et la divinité de son mode d'existence. Il remplace la substance du pain, non dans son imperfection, mais dans sa perfection, non dans sa propriété passive, comme dit Scheeben, mais dans sa propriété active. La substance du pain disparaissant, les accidents devraient normalement disparaître aussi. Seul Dieu, cause absolue des substances comme des accidents, peut, par sa puissance absolue et sa présence universelle, suppléer au pouvoir de la substance absente et maintenir les accidents.

(10) Dans ce chapitre sur l'Eucharistie, Scheeben consacre à l'essence et à la signification du mystère de la transsubstantiation un § (72) auquel nous ne nous arrêtons pas ici.

Il ne faut pas se méprendre sur le sens de la *présence spirituelle*. De fait cette expression a été employée de tout temps, pour l'opposer à celle de présence *réelle*, par ceux-là mêmes qui voulaient nier cette présence réelle. Il faut entendre présence spirituelle comme présence à la manière d'un être spirituel, non comme une présence à l'esprit seulement, aux yeux de l'esprit, c'est-à-dire comme une présence purement symbolique. Pour éviter cette équivoque il vaut donc mieux parler d'une *présence divine*, ou d'un *mode d'existence divin*. Ce mode de présence est basé sur l'union hypostatique, mais n'en découle pas formellement.

C'est ainsi que, dans son essence même, le mystère de la présence eucharistique suppose le mystère de l'union hypostatique ou de l'Incarnation, comme ce dernier suppose, dans son essence, le mystère de la Trinité.

« Ces mystères présentent en général une analogie et une parenté remarquables. Tous trois nous montrent le Fils de Dieu, le premier au sein du Père éternel, où il reçoit son existence, le second au sein de la Vierge, où il apparaît dans le monde, le troisième au sein de l'Église, où il réside parmi les hommes d'une manière continue et universelle et s'unit à eux.

« Il y est également caché à l'œil naturel du corps comme de l'âme. Il nous est impossible de voir la génération divine dans la création, l'union hypostatique dans l'humanité du Christ, le corps du Christ présent de manière spirituelle dans les espèces eucharistiques. Sous les trois formes, seules la Révélation surnaturelle et la foi peuvent nous faire reconnaître le Fils de Dieu ; et cette foi ne doit pas simplement nous faire saisir une chose qui dépasse la portée de notre raison, elle doit nous faire rompre toutes les limites de nos notions naturelles.

« Naturellement parlant nous possédons la notion d'une personne dans une nature, d'une nature dans une personne, de l'existence d'une substance dans des accidents homogènes et inversement. Pour saisir ces mystères, nous devons nous représenter plusieurs personnes dans l'unique nature divine, deux natures dans l'unique personne du Christ, et, dans l'Eucharistie, le corps du Christ élevé au-dessus de ses accidents naturels d'étendue et de limite dans l'espace, et uni à des accidents étrangers. Les fondements de toutes les catégories philosophiques, le suppôt et la substance, la substance et les accidents, apparaissent sous de tout autres rapports, dans une tout autre signification, qu'aux yeux de la simple raison. Ces mystères ne rentrent pas dans la métaphysique de la raison pure, dans la métaphysique philosophique ; ils forment un système de métaphysique nouvelle, surnaturelle, qui se rapporte à la métaphysique naturelle à peu près comme celle-ci se rapporte à la physique, système riche et harmonieux où les fondements de toutes les catégories ap-

paraissent dans une lumière nouvelle, où chaque membre explique et complète essentiellement l'autre » (11).

La signification du mystère de l'Eucharistie, elle aussi, est intimement liée à celle des autres mystères du christianisme, la Trinité, l'Incarnation, la grâce.

Cette signification est en général facilement reconnue, plus facilement que celle des autres mystères. L'Eucharistie, c'est le miracle d'un amour ineffable et incompréhensible de Dieu, qui veut s'unir de la manière la plus intime aux hommes. L'idée de l'union surnaturelle avec Dieu paraît inséparable de la foi à ce mystère. Il est moins aisé de reconnaître le rapport à cette union surnaturelle dans les mystères de l'Incarnation et de la Trinité.

Mais pour saisir toute la signification de l'Eucharistie, il faut aussi reconnaître dans toute sa grandeur le mystère de la destinée surnaturelle de l'homme, de sa participation à la nature et à la vie divines.

La signification des deux mystères doit se correspondre dans l'ordre surnaturel. On ne conçoit pas en effet un miracle aussi grand et aussi extraordinaire que l'Eucharistie, s'il ne doit pas servir à nous élever au-dessus de notre nature, si nous devons obtenir uniquement le pardon de nos péchés, ou un secours divin, nous aidant à vivre conformément aux lois de notre nature et à vaincre les obstacles qui proviennent de l'imperfection inhérente à celle-ci, ou de la corruption qui s'est introduite en elle par la faute.

Si on limite à cela les effets de l'Eucharistie, on en fait une œuvre de Dieu isolée, insuffisamment motivée et donc inexplicable. On ne peut en montrer la convenance, ni, a fortiori, la nécessité. On en arrivera nécessairement à méconnaître et à nier la réalité mystérieuse de l'Eucharistie. C'est ce que nous voyons de fait par l'exemple des rationalistes, anciens et modernes. Niant la réalité surnaturelle de la grâce, ils ont dû logiquement finir par nier la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. L'exemple des protestants n'est pas moins instructif. Les uns plaçant uniquement la grâce dans un recouvrement du péché, sans rénovation intérieure, les autres la voyant dans une complaisance divine produite uniquement par un changement de la volonté, ils n'avaient plus de motif d'admettre un miracle et un mystère aussi grand que l'Eucharistie.

Comment l'Eucharistie se rattache-t-elle, dans sa signification, aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité ?

Dans l'Incarnation, le mystère de la divinité, la communication intérieure de la nature divine, se prolonge et se reproduit à l'extérieur. Le Fils de Dieu assume une nature humaine, et la fait participer, dans l'unité de sa personne, à son unité substantielle avec le

(11) *Mysterien*, § 69.

Père. Par cette nature humaine il s'unit en un seul corps avec toute l'humanité et communique à celle-ci la participation de sa nature divine, la vie qu'il a reçue dans toute sa plénitude du Père.

Par le mystère de l'Eucharistie, le corps du Christ est rendu et demeure substantiellement présent au sein de l'humanité, devenue son corps mystique, et dans les membres de celui-ci. La semence de la vie supérieure communiquée à l'humanité est déposée en elle de façon stable et universelle et peut, pareille à un ferment divin, y exercer partout son action.

L'union du Christ aux hommes, basée sur l'Incarnation du Fils de Dieu et sur l'unité du genre humain, et scellée individuellement par la foi et par le baptême, est achevée et parfaite, rendue plus intime encore. La signification du mystère de l'Eucharistie se résume le mieux dans la notion de notre « incorporation » au Christ.

C'est aussi de cette manière que nous la présentent l'Ecriture et les Pères. L'Eucharistie est notre nourriture spirituelle et céleste, la nourriture divine de notre âme (12). Cette nourriture se fond avec nous en un seul tout substantiel, dans lequel cependant les deux substances ne sont pas absorbées l'une dans l'autre, mais où l'une communique à l'autre la vie et la féconde (13). Elle n'est pas absorbée dans notre substance, mais nous absorbe pour ainsi dire en la sienne, nous attachant de plus en plus intimement au corps du Christ comme un membre de celui-ci. Cet aliment divin réunit tous ceux qui le prennent en un seul pain et en un seul corps (14). Comme le dit saint Hilaire, le Christ est l'Eglise, la portant dans son entièreté en lui par le sacrement de son corps (15).

L'analogie la plus parfaite de cette unité de corps est celle qui nous est présentée par l'Apôtre comme l'image la plus parfaite des rapports du Christ avec l'Eglise, celle du mariage. Dans l'unité de corps la plus intime, celui-ci sauvegarde en effet la distinction des personnalités. D'autre part il nous présente une image de la double union du Christ à l'humanité. Le mariage du Christ et de l'humanité, si l'on peut dire, est contracté, quand le Verbe entre dans notre chair, quand il prend de notre race une chair semblable à la nôtre, et devient chair de la même chair que nous ; tout comme Eve, tirée de la côte d'Adam, était chair de sa chair, et une même chair avec lui. Il est consommé quand il devient vivant et intime dans la foi, le baptême, et surtout l'Eucharistie.

Cette unité de corps entre le Fils de Dieu et nous, consommée par l'Eucharistie, établit entre lui et nous une ineffable communauté

---

(12) Cfr *Les Merveilles de la grâce divine*, l. II, chap. VI.

(13) Scheeben entend « substantiel », non au sens strictement scolastique, mais par opposition à « moral ».

(14) Cfr *I Cor.*, X, 17.

(15) *In Psalmum CXXV*, n. 6.

de vie et de biens. Saint Cyrille de Jérusalem dit : « Par la réception du corps et du sang du Christ, tu deviens un corps et un sang avec le Christ. Nous devenons des christophores, recevant dans nos membres sa chair et son sang, rendus, comme le dit Pierre, participants de la nature divine » ([16]).

Par cette union, le Saint-Esprit vient habiter en nous de la manière la plus parfaite et la plus intime. Notre union avec l'Homme-Dieu en un seul corps, notre incorporation à lui, n'a de sens que si elle devient l'instrument de notre union spirituelle à Dieu, de notre union à lui en un seul Esprit ([17]). Dans cette union, Dieu se saisit de l'âme comme un feu dévorant, la pénétrant de sa lumière et de sa chaleur, et la revêtant de sa gloire.

Ce mystère achève et parfait le mystère de l'élévation surnaturelle, ou de la filiation divine, déjà présent en Adam, rétabli et élevé à un degré supérieur par l'Homme-Dieu.

Non seulement l'Eucharistie prolonge l'Incarnation et la Trinité dans les dons inexprimables qu'elle nous communique. Elle prolonge aussi, dans ces dons mêmes, la glorification surnaturelle de Dieu, que prolongeait déjà à l'extérieur l'Incarnation du Fils. Quand l'Homme-Dieu réunit tous les hommes en un seul corps, il continue aussi en eux l'œuvre de glorification éternelle extérieure qu'il offre à son Père. Et s'il réunit les hommes de la manière la plus parfaite par l'Eucharistie, c'est aussi en celle-ci qu'il achève son œuvre de glorification. C'est en particulier dans l'Eucharistie qu'il prolonge et continue, dans les membres de son corps mystique, son divin sacrifice. En restant substantiellement présent parmi nous et en renouvelant sans cesse ce sacrifice, le Christ nous permet de nous y associer, d'en recevoir en nous les fruits, mais aussi de participer activement à la glorification surnaturelle de Dieu, prolongée, par ce sacrifice surtout, dans la création. Nous glorifions Dieu en lui offrant le Christ, notre Chef, et le Christ, nous unissant avec lui en un seul sacrifice, nous offre comme ses membres à son Père.

« La notion de l'incorporation des hommes au Christ apparaît de nouveau comme la note fondamentale dans la signification de l'Eucharistie. Mais on ne saisit cette incorporation dans toute sa vertu mystérieuse que si l'on conçoit son effet et son but comme absolument surnaturels, si l'on se rend nettement compte que la vie qu'elle nous communique est absolument surnaturelle et que la glorification de Dieu qu'elle réalise est une chose infiniment élevée. On ne reconnaît pas cette grandeur, si l'on songe uniquement à la glorification que la créature peut offrir à Dieu par elle-même, on ne la reconnaît pas quand on conçoit uniquement le sacrifice du

(16) *Catéchèse mystagogique*, 4.
(17) Cfr *Les Merveilles de la grâce divine*, l. II, chap. XII.

Christ, auquel nous devons nous unir, comme un sacrifice expiatoire pour nos péchés ; le péché doit être supprimé avant que nous ne participions à ce sacrifice par la communion.

« On ne reconnaît cette grandeur que si l'on conçoit la glorification que l'homme doit présenter à Dieu comme un prolongement et une extension de la glorification infinie que Dieu reçoit, non comme Créateur, mais comme Père du Fils qui lui est égal en tout. Celle-ci pouvait être reproduite par les créatures appelées par la grâce à participer à la nature, à la dignité et à l'amour du Fils de Dieu. Elle ne pouvait être prolongée que si la créature ornée de la grâce était incorporée au Fils de Dieu. Cette incorporation ne pouvait avoir lieu que dans une nature adoptée par le Fils de Dieu lui-même et ensuite, médiatement, par l'union réelle du Fils de Dieu aux créatures ; seules la présence eucharistique et l'union de l'Homme-Dieu avec nous dans l'Eucharistie pouvaient être la base et la condition du culte et de la glorification que Dieu attend de nous.

« N'est-il donc pas vrai, comme nous le disions au début, que l'Eucharistie est liée de la façon la plus étroite à l'Incarnation et à la Trinité, que ces trois mystères se conditionnent et se complètent l'un l'autre, que le mystère de l'Eucharistie s'explique tout naturellement dans son union organique avec ces autres mystères surnaturels, qu'il éclaire ces mystères comme il est éclairé par eux ? La signification des trois mystères est de rendre l'homme participant de la nature divine, de le rendre par là surnaturellement bienheureux, et de glorifier Dieu d'une manière surnaturelle. Ce sont là les manifestations substantielles de l'amour divin surnaturel et infini, qui donne la substance divine au Fils, le Fils à une nature humaine et la nature humaine ainsi divinisée au genre humain tout entier, afin de faire parvenir aux hommes le fleuve de la gloire et de la félicité divines. L'amour divin procède substantiellement du sein du Père ; la glorification infinie doit retourner à lui d'une manière aussi réelle. Le genre humain doit s'unir substantiellement à son Chef, son Chef doit être substantiellement un avec le Verbe éternel, afin que toute la création prenne part à l'hymne merveilleux où le Verbe infini annonce la grandeur et la gloire du Père » ([18]).

Aug. KERKVOORDE, O. S. B.

(18) *Mysterien*, § 71.

LA PAIX CHRETIENNE, PREUVE VECUE DU CHRISTIANISME

Les états du sentiment ne peuvent être le critère principal de la vérité religieuse : tel est le jugement ferme de l'orthodoxie et de la spiritualité catholiques. Ainsi, la contrition peut être vraie sans être sentie ; le chrétien l'apprend au catéchisme. Et le concile de Trente a défini, contre le protestantisme, que l'impression de confiance en Dieu n'était ni requise ni suffisante pour assurer un chrétien de sa justification.

Ces vérités doivent être maintenues, sans défaillance. Mais qui sonde les raisons de croire d'un grand nombre de chrétiens, trop distraits par la vie pour s'imposer de longues enquêtes, qui examine les motifs ultimes de l'adhésion cordiale des spéculatifs aux vérités abstraitement démontrées, qui suit la progression de certains incroyants vers la vérité chrétienne, se rend compte que l'expérience religieuse joue un rôle considérable, et sans doute providentiel, en matière de foi. Et c'est pourquoi nous voulons traiter de la paix, découvrir ses éléments constitutifs, le rôle qu'elle peut jouer dans la certitude tant du croyant que de l'infidèle en voie de conversion, quelle valeur de preuve, — secondaire ? complémentaire ? — lui accorder (1).

La paix d'une belle nuit. Elle est faite du calme de l'atmosphère ; d'une voûte céleste perlée d'étoiles qui donne la joie aux yeux, d'une obscurité et d'un silence qui recueillent, qui dirigent l'attention vers l'âme et ses pensées. Si j'analyse bien, c'est l'élément intérieur qui est le principal ; le reste n'est que condition favorable, perfection d'importance secondaire. Par des jours grisâtres et sans joie, dans le fracas des rues très passantes, je me suis senti l'âme en paix ; et par des beaux soirs de silence recueilli, dans la lourdeur des chauds après-midi d'été, j'ai eu le cœur peuplé d'inquiétude.

Somme toute, la paix, c'est le rayonnement affectif des appétits unifiés. Que je brûle de lancer cette parole cinglante, et que le sens de la charité me retienne, je ne serai pas en paix tant que l'un des deux courants n'aura pas prévalu dans mon sentiment. Je puis taire

---

(1) Ces pages ne visent pas à supplanter l'apologétique traditionnelle, mais donnent un moyen de saisir le témoignage que se rendent les mystères « ex ipsorum nexu inter se et cum fine ultimo » (Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Friburgi, ed. 18, 1932, n° 1796). Le concile d'Orange ne reconnaissait-il pas déjà que le Saint-Esprit illuminait l'assentiment de foi par une certaine suavité qui naissait de l'acte même ? « Spiritus qui dat omnibus suavitatem in credendo et assentiendo veritati » (*ibid.*, 180).

cette parole ; mais le désir de vengeance luttera contre ma volonté de silence. Je puis lancer cette pointe pour me soulager le cœur ; hélas ! à présent le remords me travaille. Mais que je me taise et qu'un malheur imprévu me rende soudain mon adversaire sympathique ; me voilà unifié, paisible. La paix apparaît donc dans la mesure où mes appétits et mes désirs vont vers un même objet, sans aucun conflit entre eux. L'appétit se satisfait dans un objet qui est en accord avec lui, semblable à lui en quelque façon. Mais rien n'est plus semblable à l'appétit que l'appétit lui-même. A s'unifier, à s'unir à lui-même, il éprouve une joie spéciale, c'est la paix.

Saint Thomas a donné une description semblable de la paix : « Il se fait, écrit-il dans la « secunda secundae », que dans un même homme le cœur peut tendre à des objets divers. Et cela de deux façons. D'une première façon, selon les différentes facultés appétitives ; ainsi, l'appétit sensible tend, le plus souvent, en un sens opposé à l'appétit rationnel, selon qu'il est dit dans *Gal.* V : « *Les désirs de la chair s'élèvent contre l'esprit* ». D'une autre façon, dans la mesure où une même et unique faculté appétitive se meut vers différents objets d'appétition qu'elle ne peut atteindre ensemble ; d'où il est nécessaire qu'il y ait heurt entre les différents mouvements d'appétition. Unir ces différents mouvements est de l'essence de la paix (2) ».

L'importance de cet élément d'unité dans la naissance de la paix détermine quelle vérification des vérités religieuses la pratique et l'expérience peut nous apporter dans l'ordre des sentiments. La philosophie et la théologie chrétiennes affirment l'existence en nous de certaines tendances ou de certains appétits donnés par la nature ou conférés par grâce surnaturelle. Pour vérifier en lui-même l'existence de ces tendances diverses, il suffira au vouloir libre de prendre les attitudes correspondantes. Son élection coïncide-t-elle avec une appétition mise en lui par la nature ou par la grâce ? Il doit en résulter une unification intime, d'où surgira le sentiment d'une pacification. S'oppose-t-elle, par contre, à une tendance quelconque de nos facultés appétitives ? Une division, une opposition intérieures doivent naître, et amèneront la contradiction, l'inquiétude. Cette inquiétude travaillera l'âme, et l'instiguera à chercher, dans certaines voies de préférence à d'autres, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé la paix dans l'unification.

Dans la mesure même où une doctrine aura déterminé d'avance quels seront en nous les points d'apaisement et les zones de dissension,

(2) « Contingit... unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas ; sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, sec. illud ad *Gal.* V : *Caro concupiscit adversus spiritum.* Alio modo in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum appetituum est quidem de ratione pacis » II^{a} II^{ae}, 29, 1, c.

nous pourrons conclure que sa description de notre intérieur, vérifiée par les initiatives de notre vouloir libre, correspondait à la réalité (3).

Telle est, en fait, la confirmation qu'une pratique assidue de la doctrine chrétienne apporte au croyant. Elle est conforme à la promesse du Christ « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu ; il saura, au sujet de ma doctrine, si elle est de Dieu ou si je parle de moi-même (4) ».

On objectera peut-être qu'un musulman dans sa religion, un bouddhiste dans la sienne, pourront, eux aussi, goûter la paix. N'auraient-ils pas raison, autant que le chrétien, de juger vraie leur religion ? Nous concéderons qu'ils ont dans cette paix une preuve que leur re-

---

(3) Le lecteur entrevoit déjà, sans doute, pourquoi nous donnons à la paix chrétienne, en sous-titre, le qualificatif de « preuve vécue ». Ce disant nous ne nions pas que cette preuve puisse se rattacher à des principes philosophiques et théologiques ; le but de ces pages est précisément de montrer que les conclusions spéculatives des philosophes et des théologiens garantissent la valeur démonstrative de la paix chrétienne. Mais cette preuve est vécue parce qu'elle est de l'*ordre psychologique, et non de l'ordre rationnel et logique,* c'est-à-dire, non pas qu'elle est étrangère à l'ordre intelligible, mais qu'elle est inaccessible, sauf en ses principes justificateurs, à la raison raisonnante séparée de la pratique, comme aussi à ce genre d'esprit que convainc seule la perception du réel par les sens externes. Cette hétérogénéité à l'ordre de l'entendement ne réside pas en ce que *cette preuve s'appuie et statue sur l'existentiel* ; les preuves de l'existence de Dieu, les recherches historiques ou de science expérimentale concluent de l'existant à l'existant sans perdre leur caractère spéculatif. Elle ne vient pas non plus du fait que *cette preuve se construit par lente élaboration,* par accumulation d'expériences successives, et qu'elle comporte par le fait même des degrés divers de certitude. Toutes les certitudes dites morales exigent de même façon la collaboration de la mémoire et du temps. Mais cette preuve est vécue et psychologique parce qu'elle se construit et conclut en partie principale *par, dans, et pour le côté volontaire et affectif de notre âme* (cfr *N.R.Th.*, 1926, p. 450). — Il n'est pas niable, sans doute, que notre conscience intellectuelle et sensible n'assiste à la certitude ainsi engendrée, et c'est bien pourquoi cette preuve est intelligible sinon conceptuelle. Il est certain, par ailleurs, que pour la constitution de certaines certitudes spéculatives, — celles-là surtout que nous nommons morales —, la volonté doive intervenir pour stabiliser l'esprit dans ses conclusions. Mais la preuve de la paix a une caractéristique propre : elle comporte l'expérimentation par nos appétits eux-mêmes des résultats des divers mouvements qu'ils créent en eux-mêmes. Ces résultats sont jugés dans l'appétit lui-même tout d'abord, par leur rayonnement affectif que la conscience enregistre ensuite. Et l'assentiment volontaire, s'il s'éclaire de raison, est sollicité surtout par l'irradiation affective des états intérieurs de la volonté elle-même. Notre preuve se situe à égale distance des conceptualismes rationnalistes et des antiintellectualismes sentimentaux. — La dénomination de « preuve vécue » se justifierait donc déjà, selon l'usage vulgaire, du fait que notre preuve se construit avec des réalités et donne une large part à l'appréciation affective. « C'est du vécu », dira-t-on, lorsqu'un homme argumente à partir de ses expériences joyeuses ou cruelles. Mais, s'il est bien thomiste d'employer le mot « vie » pour désigner ce qu'il y a de plus spontané, de plus immanent, de plus exclusivement nôtre en nous, sans doute serait-il très philosophique aussi de nommer «vécue » une preuve qui intéresse ce qui est nôtre au premier chef en nous : la volonté libre. Il reste cependant que, dans cet usage du terme « vécu », il faudrait souligner les aspects mis en relief dans l'usage vulgaire du mot : réalité concrète, primat de l'affectif.

(4) Joan. VII, 27.

ligion correspond à une aspiration existant réellement chez l'homme. Ils ont par là-même un motif raisonnable de ne pas quitter cette religion tant qu'une autre ne leur aura pas paru la seule religion véritable. Mais ce que nous prétendons, c'est que, s'ils cèdent à la poussée de toutes les tendances placées par Dieu en leur âme, s'ils voient la charité chrétienne en exercice, s'ils essaient de la pratiquer et de se la justifier, ils ne pourront tenir en leur religion et chercheront ailleurs. Le musulman peut vivre dans une religion qui lui permet d'installer « le harem à l'ombre de la mosquée (5) ». Mais il lui arrivera peut-être, comme Ibn-Séoud pour la reine Jaukara (6), de découvrir que la femme peut être la compagne de l'homme, qu'elle est son égale, soucieuse comme lui d'un amour unique, s'adressant à une personne, pas seulement à un corps. Ce sera le premier pas, par le moyen de la morale naturelle, dans la voie de la paix du Christ « que lui seul donne, et qui n'est pas semblable à celle du monde (7) ».

Le fidèle chrétien qui chercherait à se justifier sa paix trouverait en elle, à tout le moins, le même motif raisonnable de rester en sa religion. Mais qu'il cède à une inquiétude dont l'existence sera justifiée ci-dessous et s'enquière des sources de sa pacification, une recherche bien conduite lui fera découvrir la cohérence incomparable et l'universalité explicative des dogmes chrétiens, ainsi que les aspects miraculeux des réalités spirituelles et des institutions justifiées par cette doctrine.

Serait-il possible d'utiliser cette même expérience de la paix pour convertir un incroyant ? Un « itinéraire » spirituel pourrait-il être proposé qui l'amènerait, par des expériences progressives, à la compréhension profonde et à l'admission totale de la religion chrétienne ? Nous le croyons. Impossible, sans doute, de lui proposer une réception des sacrements antécédente à la foi ; elle serait sacrilège. Mais des attitudes d'âme existent, caractéristiques du chrétien, accompagnées de guerres et de pacifications prévues et spécifiques. Elles peuvent conduire l'incroyant qui accepterait de les vivre à la découverte des dogmes chrétiens principaux. Les problèmes que posent ces attitudes et le monde moral en général doivent amener normalement le chercheur préparé par elles à la considération, et, à l'acceptation par la foi, des institutions et des vérités chrétiennes qui ont avec elles un lien étroit et multiple.

Attachons-nous donc à esquisser dans ses lignes principales, — car le détail déborderait le cadre de cet article —, cet itinéraire spirituel. Il ne sera pas utile au seul incroyant. Sorte d'« apologétique à ceux qui croient », il permettra aussi aux fidèles de mieux distinguer

(5) Mgr Landrieux. *« Aux pays du Christ »*, Paris, Bonne Presse, 1919, p. 63.

(6) Antoine Zischka. *« Ibn-Séoud, roi de l'Arabie »*, Paris, Payot, 1934. Voir ch. IX : « Ibn-Séoud et sa reine ».

(7) Joan. XIV, 27.

les caractéristiques et les causes de cette paix qui garde leurs esprits dans la foi. Et il sera loisible, au terme de cet examen, de déterminer quelle valeur peut être accordée à cette preuve vécue, non plus seulement d'un point de vue d'attente dans une pratique raisonnable (8), mais d'un point de vue théorique et absolu.

Il y a dans le monde, s'il faut en croire les théologiens, du naturel et du surnaturel, de l'essentiel et de l'accidentel. Il semble qu'il soit conforme à notre dessein de présenter tout d'abord, en vue de l'expérimentation, un exposé des appétitions naturelles de l'homme telles que le philosophe laissé aux seules ressources de la raison peut les découvrir. Nous verrions mieux alors si nous devons progresser au delà, chercher ailleurs d'autres sources, d'explication de l'univers moral. Nous découvririons avec plus de clarté comment le surnaturel parfait le naturel sans le violenter, par la satisfaction de certains désirs inefficaces et conditionnels, mais réels.

Enumérons donc quelques-uns des principes qui commandent la métaphysique de la volonté d'après la philosophie chrétienne (9). Puisque le surnaturel parfait le naturel sans le détruire dans son essence, ces notes vaudront aussi pour nos désirs surnaturels, dans la mesure où elles ne signifient pas précisément la faiblesse de la créature abandonnée à ses ressources naturelles.

Un premier principe, d'importance extrême, est celui de l'interpénétration de nos facultés d'appétition et de nos facultés de connaissance (10). Les unes et les autres sont réellement distinctes, sans doute ;

(8) En parlant d'« attente raisonnable » nous n'entendons pas permettre que le croyant donne à son adhésion de foi, si peu que ce soit, le caractère d'un assentiment provisoire comportant un doute volontairement accepté. Nous le verrons ci-dessous ; l'assentiment de foi comporte en lui-même une évidence surnaturelle qui parachève les évidences naturelles et requiert une adhésion absolue. L'attente dont nous parlons ici est celle d'un système d'arguments théoriques que le fidèle puisse opposer à ses doutes spontanés et aux difficultés proposées par un adversaire. Il a dans la paix une preuve vécue naturelle et surnaturelle qui soutient une adhésion absolue ; mais, dans une discussion, elle ne pourra être alléguée que comme un motif raisonnable de persister dans la pratique. Cette intuition personnelle ne peut s'encastrer dans un système de concepts.

(9) « Philosophie chrétienne » signifie ici l'ensemble des positions communément enseignées dans les maisons de formation contrôlées par l'Eglise. Nous exposons ces positions d'après ce que nous pensons être l'essentiel de la systématisation thomiste. Notre motif, c'est bien que nous considérons ce système comme une expression particulièrement exacte de la vérité. C'est surtout qu'il jouit d'une position privilégiée dans l'Eglise romaine. Mais le christianisme n'est évidemment lié à aucune philosophie. Pourvu qu'on s'en tienne à toutes les vérités naturelles et surnaturelles que l'Eglise enseigne d'une manière infaillible, on peut constituer un itinéraire de pacification. Peu importe, de ce point de vue, que plusieurs positions « libres » diffèrent de celles qui se lisent ci-dessus. La remarque vaut aussi pour les positions théologiques exposées plus loin.

(10) Cfr saint Thomas, *Somme théologique*, I, 82, 4 et Iª IIªᵉ, 9, 1, avec le commentaire du R. P. J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier V, p. 287 et ss., Louvain, 1926.

mais avec une compénétration telle qu'à tous les degrés, la faculté de connaissance, avec ou sans contenu, est la spécification de l'appétit ; et qu'un même appétit sous diverses formes, dont la plus parfaite est la volonté, meut les diverses facultés à leurs opérations.

De là diverses conditions imposées à notre pacification. Nécessité, par exemple, pour le vouloir, lorsqu'il est guidé par les inquiétudes vers les attitudes pacifiantes, de se justifier en raison ces attitudes ; il est raisonnable par essence ([11]). De là aussi, partout, sur le plan affectif comme sur le plan spéculatif, le besoin d'unité. La conscience est *une*. Elle impose à tous les contenus de conscience sa règle vivante d'unité. Le système métaphysique du monde, construction intellectuelle où elle s'exprime plus particulièrement, exige de droit, comme indice de vérité, la cohérence et l'unité. Et le vouloir qu'elle spécifie dans ses actes premiers comme dans ses actes seconds exige l'unification, sous peine de malaise. En revanche, par delà les concepts, les vouloirs, guidés par leur armature de finalités naturelles et surnaturelles, peuvent donner le sentiment de la vérité d'une doctrine, de son adaptation au réel interne, avant même que la raison encombrée par la sensibilité n'ait achevé d'élaborer son système, de réfuter les objections ; la paix et l'inquiétude les guident ([12]).

---

(11) Nous voilà préparés à accepter la condamnation du fidéisme et de tous les antiintellectualismes.

(12) Les conséquences déduites de ce premier principe s'imposent à notre apologétique elle-même et nous obligent à préciser sa marche. Elle comportera deux méthodes conjointes, intimement mêlées. L'une que nous pouvons appeler « méthode objective » : un tableau cohérent et de plus en plus complet de l'univers moral, du christianisme, de nos tendances et de leurs explications. Ce tableau trouvera dans sa cohérence même et dans son universalité une première valeur de preuve engendrée de la métaphysique, qui se justifie en s'achevant, et il corroborera du coup la valeur probante particulière des différentes démonstrations de détail qu'il intégrera dans sa présentation panoramique.

L'autre méthode consisterait en l'essai personnel d'une vie selon ces vérités et en la constatation de la pacification résultant de cette épreuve. Nous l'appellerions « méthode subjective », non dans le sens d'une déformation passionnée de la vérité, mais dans celui d'une épreuve personnelle, irremplaçable. Le souci d'utiliser cette seconde méthode amène la première à s'orienter dans une direction bien conforme aux préoccupations modernes : le tableau de l'univers s'esquisse à partir des données immédiates de la conscience, pour englober, en fin de travail, dans un enchaînement progressif, tous les aspects du christianisme, jusqu'aux plus extérieurs à notre moi. Les résultats de la seconde méthode offrent donc une nouvelle preuve de la vérité du christianisme ; ils ajoutent en outre l'élément de persuasion sentimentale à l'élément de conviction intellectuelle produit par la première.

Ajoutons que tous les éléments de l'univers chrétien envisagé sous l'angle du « moi » ne paraîtront pas également requis pour la cohérence de l'ensemble, ni postulés pour l'apaisement de notre volonté. Les uns paraîtront strictement nécessaires à l'explication immédiate ou dérivée, ainsi qu'à l'unification pacificatrice de notre psychologie. Les autres n'auront l'aspect que d'un perfectionnement achevant l'édifice dans l'harmonie, et ils sembleront correspondre à un vœu purement hypothétique de notre nature laissée à elle-même ou en-

Un autre grand principe de la philosophie chrétienne, c'est que, parmi toutes nos tendances et tous nos appétits, le désir de Dieu doit être considéré comme le moteur principal, explicite ou latent, de toutes nos activités spirituelles. Il se trouve à l'origine du premier mouvement qui meut notre intelligence à concevoir. Mais il se retrouve à toutes les étapes de notre activité tant intellectuelle que volontaire, conduisant l'homme de problème en problème jusqu'à celui de Dieu ([13]), signifiant intimement au vouloir la nécessité d'accepter une sujétion, de remplir un devoir. Qui refusera d'affirmer l'existence de Dieu devra sentir un manque, et qui regimbera devant l'obéissance devra sentir le remords ([14]).

Au contraire, avec la simple pensée de l'existence d'un Dieu, la pacification devra commencer ; elle devra se développer avec l'affirmation de son existence, l'acceptation de son empire et d'un devoir. Nous admettons d'ailleurs que des habitudes de pensée peuvent se créer qui obnubileront, ou favoriseront le sentiment du divin.

Ce qu'il faut souligner pour l'instant, c'est qu'un désir de Dieu naturel, non modifié par la grâce surnaturelle au sens strict, ne donnerait à l'homme qu'un intérêt tout spéculatif pour la vision de Dieu face à face.

Que l'on songe au désir que pourrait avoir de traverser une muraille un croyant qui vient de relire le récit des apparitions du Christ ressuscité ; il sait que la chose est possible en soi, qu'il aura ce pou-

---

richie de dons surnaturels. Cependant même de pareils éléments donneront un sentiment plus intense des délicatesses de la Providence, à cause de leur accord avec le reste du christianisme, et en vertu de l'apaisement, à tout le moins intellectuel, qu'ils contribuent à parfaire. Par ailleurs, peut-être serait-il bon de souligner que de semblables éléments, inclus explicitement ou implicitement dans la tradition ecclésiastique, ont pu prendre historiquement une soudaine importance grâce à l'intervention du Saint-Esprit dans l'Eglise. La grâce du Christ, sollicitant les âmes chrétiennes, créait dans la chrétienté, malgré le désarroi spéculatif des docteurs, une vive dévotion pour cet aspect du dogme. Et cette pieuse attention amenait en fin de compte cette intervention du Magistère infaillible, sans laquelle aucun des éléments du dogme n'est intégré dans la synthèse chrétienne avec pleine certitude. Ainsi en a-t-il été du dogme de l'Immaculée Conception. Il n'est donc pas facile de décider de la valeur de ce qui peut sembler, à première vue, simple idée pieuse de fidèle ou construction aventurée de théologien.

(13) On nous permettra de renvoyer à notre article de la *« Cité Chrétienne »*, 5 déc. 1935 : *« L'existence de Dieu postulée par l'existence de la pensée »*, où, après bien d'autres, nous avons fait l'analyse de ce désir.

(14) Nous songeons, en écrivant ces lignes, au cas typique d'un jeune musulman (la discrétion nous interdit de préciser son identité). Il avait rejeté toute foi dans le Coran, qu'il jugeait absurde et, par voie de conséquence, toute croyance en Dieu, mais il sentait un malaise au fond de son âme. Un jour qu'il faisait une expérience de chimie à l'université, il songea qu'il n'était pas possible qu'il fût une force aveugle comme celle des corps agités sous ses yeux par les réactions. Il était libre, il était responsable. Et comme il avait conscience de ne pas s'être donné la vie, il avait un maître. « A cette pensée, disait-il, je sentis rentrer dans mon âme une paix que j'ai toujours conservée depuis ».

voir sans doute après le jugement dernier. Mais, pour l'instant, aucune réalisation ne paraît possible ; il ne saurait vouloir sérieusement traverser le mur. Semblablement dans l'ordre naturel la créature ne chercherait pas l'intimité de Dieu. L'homme s'attacherait plutôt à conquérir le Créateur dans ses participations. Il pourrait l'aimer comme la source et la fin du bien naturel, non comme un père ou un ami. Un amour autrement caractérisé poserait des problèmes.

Dérivant de l'amour de Dieu, existe aussi chez l'homme l'intérêt pour son semblable. Le fait d'être étant une ressemblance avec Dieu, tout être l'intéresse ; mais davantage les hommes qui sont plus assimilables à sa conscience. Ici encore il faudrait souligner les caractéristiques de l'amour naturel : bienveillance universelle, intensifiée et graduée par toutes les formes de l'amitié, par les mérites du semblable, mais fort platonique à l'égard de qui n'est pas le « prochain », négative à l'égard de l'ennemi.

Tels sont les penchants que la nature a mis en l'homme, s'il faut en croire la philosophie chrétienne. A vivre selon ces indications, l'homme doit se sentir pacifié.

Mais il ne doit se pacifier que partiellement. La distinction même faite entre des appétits naturels et surnaturels indique qu'on a encore à lui offrir des renseignements pour éclairer l'esprit, des expériences pour pacifier le cœur. Et, de fait, à observer le monde du désir avec le schéma donné ci-dessus, il lui apparaîtra différent en partie, à l'endroit de Dieu, comme à l'endroit des hommes.

L'esprit des hommes ne se contente pas d'une connaissance de Dieu dans la créature. On l'a fait remarquer : l'humanité n'est pas conduite par les philosophes. Elle attend des prophètes, une manifestation de Dieu dans la révélation. Bien plus, il lui faut l'union à la vie divine, la vision face à face, l'intimité la plus stricte. Dans le christianisme ce désir est très clair ; il est à l'origine chez beaucoup d'une certaine inhabileté au bonheur terrestre, et d'un dévouement extraordinaire pour les hommes ([15]).

---

(15) On objectera peut-être : « Vous dites que la paix chrétienne est spécifique parce qu'elle suppose un amour s'attachant à Dieu lui-même, et qui entraîne l'abandon des créatures. En fait c'est faux. Car, la source de tout dévouement chrétien, c'est le Christ, c'est-à-dire Dieu ramené dans notre monde, incarné ». Nous répondrions : « Il est vrai que l'amour du Christ-Homme rend plus total le dévouement chrétien. Mais il n'empêche que toute notre raison de nous dévouer à lui, de l'aimer de toute notre âme, c'est qu'à travers l'enveloppe charnelle notre volonté cherche la divinité pour nous unir à elle. Seule cette divinité du Christ peut expliquer la volonté, subjective si l'on veut mais réelle, qui se trouve en nous, de nous donner à lui comme au législateur suprême et à la source de toute félicité ». — Peut-être poussera-t-on l'objection : « Soit ! L'amour de Dieu en lui-même existe en nous. Mais cet amour ne vient-il pas de nos préjugés d'éducation ? » — Réponse : « Certes, les habitudes reçues rendent plus facile la perception du divin, comme elles peuvent détourner la faculté de l'absolu vers de vagues entités : la science, le progrès, la libre-pensée, l'avenir du prolétariat, la race. Mais pour créer au

En d'autres religions se trouvent des attitudes semblables, des ressemblances étranges, qui semblent parfois l'ombre du christianisme en marche. Mais à côté, c'est l'athéisme indifférent ou militant, c'est l'ignorance ou le mépris des lois de Dieu, c'est la guerre et toutes les injustices, ce sont, — démence suprême —, les pires offenses infligées à la dignité de l'homme sous couleur d'honorer Dieu : prostitutions sacrées, sacrifices humains.

A en juger selon la table proposée des valeurs naturelles, nous découvrons plus et moins que nous n'attendions. Mais, précisément, nous affirmons qu'il y a autre chose dans le monde, et le moment est venu de parler des réalités surnaturelles.

Si le pèlerin de la paix veut sortir de l'hypothèse initiale, s'il prétend que notre paix est incomplète parce que notre philosophie est fausse, alors il faudra recourir plus largement à la méthode objective, à une discussion plus développée de pure philosophie. L'objection écartée, il sera mûr pour les nouvelles lumières proposées à l'esprit, pour les nouvelles expériences offertes à la volonté, comme des grâces surnaturelles.

Les appétitions, sources d'inquiétude et de paix, que la théologie affirme exister en lui, dérivent de deux réalités antinomiques à première vue : la grâce, le péché. L'antinomie posée par la présence simultanée, et universelle, de ces deux réalités dans le monde est levée par la présence d'une autre réalité qui les synthétise : la Rédemption ([16]). Celle-ci inclut, dans l'hypothèse d'une réparation complète

---

fond de l'âme une habitude impérieuse qui pèse sur les estimations dernières de la raison en matière morale, qui stimule et soutienne la volonté dans des décisions engageant notre action jusqu'à la racine de ses intentions, il faudrait, dans chaque homme à éduquer, un intérêt antécédent, résultant d'une série de vouloirs antérieurs, et qui projette l'homme à la conquête de la vie personnelle du Tout-Puissant, loin de tout ce créé visible à quoi l'accrochent toutes ses aspirations. Pareil intérêt supposerait l'existence antécédente des principes et des tendances qu'il est sensé créer, et qui constituent les mobiles derniers de notre effort. Saint Thomas a bien vu qu'il était impossible d'acquérir des habitudes portant sur les sources premières de la spéculation et de l'action. Pareille acquisition supposerait une régression à l'infini dans la série des causes antécédentes : « Sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte qua est finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis » (3 S., 33, 2, 4, sol. 4).

(16) L'antinomie s'affirme avec une vigueur absolue, si nous admettons l'existence, non plus seulement du péché en général, mais du péché originel en particulier. Et dans l'hypothèse d'une satisfaction adéquate exigée par Dieu, la Rédemption et l'Incarnation deviennent nécessaires en rigueur. Le dogme du péché originel, s'il est peut-être difficile à admettre pour un incroyant, se révèle, à qui sut l'accepter, une vérité de valeur explicative universelle. N'exagère-t-on pas d'ailleurs, parfois, les difficultés que créeraient, soit la solidarité des hommes dans ce péché, soit la paléontologie et les sciences annexes ? Des convertis ont trouvé dans ce dogme une lumière et l'optimisme. Ainsi J. Rivière (*A la trace de Dieu*, Paris, 1925, p. 311). Ainsi G. K. Chesterton : « Le christianisme prêche une doctrine manifestement

voulue par Dieu, l'existence de l'Homme-Dieu. Et cette existence explique nombre d'autres particularités de l'univers religieux, surtout si l'on admet une préparation évangélique s'étendant à tous les lieux et à toutes les époques, dans l'évolution des civilisations, dans le travail intime des cœurs. Voilà en bref les éléments surnaturels proposés par la méthode objective ; montrons en quoi ils offrent matière à l'essai subjectif de pacification.

La grâce, si nous la considérons du point de vue de ses manifestations psychologiques — causes d'inquiétude et de paix —, se présente, surtout et d'abord, comme un amour filial et amical pour les trois Personnes divines, pour Dieu possédé en lui-même : « Car la charité, écrit saint Thomas, aime Dieu d'une façon beaucoup plus excellente que la nature. La nature en effet aime Dieu comme le principe et la fin du bien naturel ; la charité, elle, comme l'objet de la béatitude de l'homme, et avec cette note que l'homme se sait avoir une communauté de vie spirituelle avec Dieu. En outre la charité l'emporte sur l'amour naturel par une certaine promptitude et une certaine joie, comme tout acte de vertu l'emporte sur l'acte bon qui se fait par les seules ressources naturelles, sans l'habitude d'une vertu ([17]) ».

Tout ceci vaut de la vertu infuse de charité avant tout, c'est vrai. Mais aussi, pensons-nous, de la vertu d'espérance, et même de la vertu de foi. La foi est, c'est clair, une vertu intellectuelle, mais aussi un amour, une inclination ([18]). L'*habitus* de foi, note saint Thomas, a surtout pour effet de soumettre l'intelligence à la volonté ([19]), à une volonté qui, elle-même, est dirigée dans son amour par une

---

inattrayante, celle du péché originel ; mais quand nous attendons ses résultats ce sont le pathétique et la fraternité et un tonnerre de rire et de pitié... » (« *Orthodoxie* », trad. Grolleau, Rouart et Watelin, Paris, 1923). D'autres écrivains modernes ont eu des notations psychologiques qui constatent pratiquement les suites du péché originel ; ainsi W. Jankélévitch (« *La mauvaise conscience* », Paris, 1933, p. 311 : « A travers les fautes les mieux déterminées, c'est une méchanceté fondamentale que nous nous reprochons »).

(17) « Charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum, sec. quod est obiectum beatitudinis, et sec. quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutem non habentis » (I[a] II[ae], 109, 3, ad 1). Saint Thomas, on le voit, admet que l'existence d'une vertu surnaturelle puisse se révéler par le plaisir éprouvé dans son exercice. Mais l'essence de cette « manne cachée » ne peut se déterminer que grâce à d'autres signes qui l'accompagnent ; position qui s'accorde avec ce que nous disons de la paix. (Cfr I[a] II[ae], 112, 5, c. et *Ver.*, 10, 10, ad 3).

(18) « Fides est habitus intellectivae partis, unde ex hoc ipso quod menti inest mentem inclinat ad actum in quo ipsa fides videtur » — (*Ver.*, 10, 9, ad 8). — « Discretionem credendorum habet homo per lumen fidei... non consentit his quae sunt contra fidem nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa » 3 S., 24, 1, a.3, s.2, ad 3).

(19) « Oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati oboediat in his quae sunt supra rationem, et hoc est habitus fidei » (3 S., 24, 1).

raison transcendante ([20]). L'action surnaturelle de Dieu atteint directement la volonté, indirectement l'intelligence. Et, sans doute, cette action indirecte sur l'intelligence produit en celle-ci un effet surnaturel, cet *habitus* précisément dont parle saint Thomas ; nous adhérons à Dieu, aux vérités même naturelles qui le concernent, avec une fermeté et à un titre nouveaux. Mais cette fermeté se présente plutôt comme une finalité nouvelle, qui nous met en peine d'un Dieu ami, qui nous permet de penser à lui plus facilement, d'accepter avec une compréhension affectueuse son témoignage. Et le titre nouveau de notre adhésion, — l'autorité de Dieu lui-même qui révèle —, nous le percevons dans le sentiment de cette finalité nouvelle, créée par la grâce, qui nous donne le pressentiment d'une fin supérieure à atteindre, qui nous montre dans l'adhésion à telle vérité une étape vers la possession de cette fin, qui nous intime l'obligation d'accéder à l'une et à l'autre.

Pour comprendre à quoi s'adresse l'inclination de foi, il faut qu'à l'inquiétude de l'âme l'Eglise apporte la réponse par son enseignement : le *lumen fidei,* ressemblant en cela au *lumen intellectus agentis,* ne révèle son contenu que dans la mesure où la rencontre avec un de ses objets le permet. Avec cette réponse, les sources de son inquiétude deviendront claires à l'âme ([21]). Mais cette clarté ne sera pas encore la vision de Dieu face à face. Celle-ci demande une action directe, plus exactement une communication, de l'essence divine atteignant l'intelligence, et suscitant en celle-ci par la même occasion le *lumen gloriae.* Jusqu'à ce moment une inquiétude doit subsister dans l'âme du croyant. Mais c'est l'inquiétude sans douleur du voyageur qui est sûr du chemin. Il se pacifie en croyant, il se pacifiera davantage en espérant, il goûtera une paix plus profonde encore en aimant et en agissant selon sa foi.

Cet amour de Dieu en lui-même aura pour effet, note saint Thomas, de susciter en l'homme le mépris du monde ([22]), dans la mesure, pensons-nous, où la chose créée fait écran entre l'homme et Dieu ([23]). Il engendrera aussi un nouvel amour des hommes. Je ver-

---

(20) « Hoc quod fides non errat, sed semper verum dicit, non est ex perfecto modo intelligendi, sed magis ex alio quod est extra intellectum, scilicet ex infallibili ratione quae dirigit voluntatem » (*Ibid.*, sol. 3, ad 3).

(21) Pourvu, évidemment, que le représentant de l'Eglise lui présente la vérité comme il se doit. Sans quoi la foi, déconcertée, se changerait en inquiétude.

(22) « Percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas » (I[a] II[ae], 112, 5).

(23) Peut-être cette caractéristique donnée au surnaturel choquera-t-elle certains croyants qui admireraient plus volontiers dans le surnaturel chrétien son aspect « incarné », « terrien ». Chez un mystique qui verrait les choses du côté de Dieu, — aimées de lui et émanant de lui —, la charité reviendrait avec un intérêt surnaturel vers les créatures ; le « mépris » subsisterait, sans « éloignement », dans le sentiment de la moindre importance du monde comme condition de béatitude. Chez un chrétien ordinaire, la contemplation de la beauté

rai Dieu dans les hommes rachetés, chez qui il est présent, ou doit être présent, par sa vie divine, et je serai porté à le servir en eux, avec le même renoncement aux biens de ce monde. A me renoncer ainsi, dans la mesure où la grâce m'y convie, je me pacifierai (24).

Si la grâce est, par nécessité, un élément essentiel de l'ordre surnaturel, le péché, dans l'ordre actuel, en est un autre. La connaissance de son existence est aussi une cause de pacification, et à un double titre. Tout d'abord, pour l'esprit, comme explication de l'univers ; pour la volonté aussi comme source d'optimisme et d'espérance ; positions qui contredisent net certaines philosophies du *surhomme*.

La présence du péché dans le monde m'explique, en effet, les résistances des passions au progrès du bien, en moi et dans l'univers. Tenu compte de la conservation et de la transmission par la société des erreurs des individus, il justifie l'obscurcissement des es-

---

terrestre, en pur esprit d'amour de Dieu, peut retrouver quelque chose de lointainement semblable, et l'exemple du Christ l'invite à cette contemplation : « Assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem ; ut scilicet doceat esse mirandum, quod ipse mirabatur » (*S. Th.*, III, 15, 8). D'ailleurs l'Incarnation du Verbe tendait de soi à donner plus de dignité — une certaine existence transcendante — à la mission naturelle de l'homme, à la spiritualisation du monde visible par la science, l'art, l'industrie, l'organisation économique et sociale ; lorsque le Christ admirait le temple, Dieu contemplait par ses yeux l'œuvre de l'homme. Le service d'autrui est encore une raison de nous intéresser à l'embellissement du monde. — Mais, d'autre part, le monde matériel, — le « monde cassé » du péché originel —, continue à tendre entre Dieu et nous un écran opaque, d'autant plus aveuglant qu'il émeut nos passions en plus d'un point. Et l'imitation du Christ, qui synthétise toutes les autres raisons de détachement, pousse en plus d'un cas au renoncement. « In via », l'unification parfaite des deux voies est impossible ; la pédagogie du Saint-Esprit sollicite chacun à leur faire une part différente selon sa vocation et les invites de la grâce. L'« humanisme chrétien » unifiera parfaitement ces tendances « in patria » ; d'ici-là le chrétien reste un être divisé.

(24) Ici encore on objectera peut-être : « Cette pacification serait concluante si cette vie intime, que nos désirs sont censés viser, constituait un objet conçu nettement et clairement. Mais, en fait, nous cherchons l'essence divine à travers des concepts analogiques qui la représentent vaguement. Sommes-nous sûrs de tendre à Dieu lui-même ? » — Nous répondrions : Ce désir, qui fonce, dit-on, dans le vague, doit cependant être orienté vers quelque chose. En effet, sous peine d'être tout à fait amorphe, de n'être enclin à rien du tout, de pouvoir par le fait même se reposer en lui-même, sans rien chercher d'autre de préférence à son état présent, un désir doit être déterminé par une relation précise à un objet existant ou pensé. Si nous ne sommes pas menés par une tendance réelle vers Dieu il faut bien que ce désir, qui nous fait renoncer à toute possession actuelle pour chercher un au-delà, soit mené sourdement par une tendance larvée vers un objet terrestre. Qu'une pareille illusion soit possible, les maîtres de la vie spirituelle n'ont pas attendu la psychanalyse pour le croire, et leurs règles du discernement des esprits recommandent d'examiner les diverses phases de l'action : début, milieu et fin. Mais qui ne voit que pareille illusion serait décelée sans trop de peine quand il s'agit de consciences habituées à surveiller leurs intentions, de vies entières à conduire dans un même sens, dans la mortification de nos désirs les plus passionnés. En fin de compte, notre vouloir libre est conscient, et dans la mesure où nous agissons librement et consciemment nous adoptons avec pleine attention, et rendons agissants, les mobiles de nos actions.

prits ([25]), les perversions les plus étranges, les guerres les plus cruelles. Il me donne une solution du problème du mal ([26]). Et, d'autre part, il m'ouvre l'espoir d'une paix plus complète, d'une humanité meilleure, d'un monde régénéré, pour cette vie en quelque façon, mais surtout pour l'au-delà après le triomphe total du Christ.

Comment l'Incarnation était nécessaire dans l'hypothèse où Dieu voulait une réparation adéquate de l'offense subie dans le refus d'Adam, refus de l'union intime à Dieu —, c'est une thèse trop connue pour que nous y insistions. Quelle réponse pacifiante, ici encore, à toutes les aspirations de l'homme. L'intuition de Dieu, non seulement promise à l'esprit mais aussi offerte aux sens. Dieu respectant, dans l'offrande de lui-même, l'essence de l'homme et l'union de ses facultés dans une activité hiérarchisée. Et pour l'être sensible et fort éloigné du divin que nous sommes, c'est en vérité une aide précieuse au dévouement total que cette amitié de l'Homme-Dieu, et cette science antécédente et concrète de tous nos besoins qui semblent être dans la logique de la Rédemption ([27]).

Grâce, péché, Rédemption, modifiant l'amour naturel des hommes pour Dieu, pour leurs semblables et pour l'univers : nous avons le schéma des principaux courants d'appétitions qui se partagent le cœur de l'homme ([28]). Mais une considération plus approfondie du

---

(25) On sait que saint Thomas admet que la matière inerte elle-même subit les conséquences du péché originel. Cfr *In Ep. ad Rom.*, VIII, 22 : « Vanitati creatura... ». De là à l'intérieur de l'homme et à l'extérieur, nombreux obstacles à la libre activité de l'esprit ; nouveau chef d'explication encore.

(26) Abstraction faite du Christianisme, la condition actuelle de l'homme est inférieure à ce qu'elle eût été dans l'ordre naturel. Qu'on ne crie pas au baianisme. Nous entendons bien que Dieu eût pu créer l'homme dans l'état où il est à présent : passible, mortel, destiné à une félicité incomplète. Mais nous pensons, avec la plupart des théologiens, que la Sagesse divine aurait dû, par respect pour elle-même, lui accorder des secours spéciaux, destinés à lui rendre possible l'observation de la loi morale. Car, sans la grâce, l'homme, même justifié, ne peut éviter longtemps la faute grave. Le péché originel me permet d'expliquer cet apparent manque de respect de la Sagesse divine à l'égard d'elle-même. Pour les opinions des théologiens, cfr par ex. G. Lahousse, « *Tractatus de Deo creante et elevante* », Brugis, 1904, p. 305 et ss.

(27) « Satisfactio pro peccatis alterius pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio et ex quo satisfactio efficaciam habet, non enim esset efficax satisfactio nisi ex charitate procederet... ; et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitum scientiarum et virtutum ut haberet facultatem satisfaciendi... » III, 14, 1, ad 1.

(28) La « paix chrétienne » comporte donc une guerre : la lutte contre le péché et ses suites. Semblablement, la « paix de l'impie » entraîne une lutte : le refoulement des tendances profondes. Mais le voile de l'habitude, ou le « divertissement » de la volupté, peuvent, semble-t-il, rendre ces combats à peine perceptibles chez certains. Par ailleurs, le rejet des règles morales donne une certaine facilité de vie qui peut sembler délivrance. Et l'expérience du péché fournit une science, comme celle des maladies, ignorée des gens sains. — « Oui, poursuivit Antoine, ce que vous, catholiques, appelez péché, c'est, au contraire, tout ce qui, pour moi, est vivant et fort : instinctif, instructif : c'est ce qui permet — comment dire ? — de palper les choses. Et aussi d'avancer. Aucun progrès... n'aurait été possible si l'homme, docilement, s'était toujours refusé au péché »... R. Martin du Gard, « *Les Thibault* », 6e partie, *N.R.Fr.*, 63e éd., 1929, p. 289.

surnaturel chrétien et de la nature humaine à laquelle il s'adresse, nous amène à conclure à la présence de certaines attentes dérivées.

Ces « réquisits », pour employer l'expression de M. Blondel, ne seront pas tous aussi strictement postulés pour la cohérence intelligible de l'ensemble, ni demandés pour la pacification de notre volonté. Et nous verrons que la logique du dessein divin au sujet des suites du péché des hommes, ainsi que la donnée concrète de l'extension limitée de l'Eglise visible, nous obligent à affirmer qu'un grand nombre d'humains n'ont pas vu satisfaire leurs désirs en semblable matière. Parmi ces éléments du christianisme les uns paraîtront absolument nécessaires à l'explication immédiate ou dérivée, ainsi qu'à l'unification pacifiante, de notre psychologie. Les autres n'auront l'aspect que d'un perfectionnement achevant l'édifice dans l'harmonie, et ils ne sembleront correspondre qu'à un vœu purement hypothétique de notre nature enrichie par la grâce. Cependant, le pèlerin de la paix constatera les corruptions mortelles subies par les premiers, lorsqu'ils se réalisent en l'absence des seconds (s'ils existent, en fait, de cette manière en des religions ou des confessions autres que l'Eglise Romaine). Il verra, par contre, la splendeur dont ils brillent là où ils se trouvent, comme dans cette Eglise de Rome, accompagnés de ces perfectionnements secondaires. Et cette double constatation, illuminée par l'avertissement intérieur d'une paix nettement plus triomphante, lui paraîtra un témoignage divin, — un miracle — en faveur de l'Eglise des papes, harmonisé à la requête vivante de sa propre action.

Les thèmes sont trop connus pour que nous fassions autre chose que les indiquer. L'homme est intelligence. Le surnaturel qui s'adresse à lui sera vérité. Vérité impénétrable en son fond ; mystère, parce que surnaturelle. Mais aussi, parce que vérité émanée de la même source que la raison créée, il sera enseignement non contradictoire en soi-même, cause, par surcroît, d'une compréhension plus profonde des vérités naturellement possédées. Cette vérité s'adresse à une intelligence humaine, unie à une sensibilité, et alourdie par les suites du péché. Elle paraît requérir d'être présentée d'une façon parlante pour les sens, par l'enseignement ; il serait facile de montrer combien l'enseignement oral par des hommes est plus parfait et plus pacifiant. Cette vérité devra, étant pensée humaine, être susceptible d'une compréhension de plus en plus développée, quoique toujours dans la même ligne, par raisonnements et par rapprochements. Et, du coup, il y a des chances d'erreur, qui rendent bien désirable un magistère infaillible.

Mais l'homme est aussi volonté. Le surnaturel doit développer en elle des élans de générosité transcendante, et la vue de cette générosité doit susciter la sympathie de tout homme travaillé par la grâ-

ce ([29]) ; l'exemple des saints sera toujours l'apologétique la plus persuasive. Ce travail de la grâce surélevant l'homme vers son Créateur doit donner à la créature une vue plus distincte, à mesure qu'elle s'unit à Dieu, de ce qui la sépare de lui naturellement ; la sainteté chrétienne est à base d'humilité. Cette sainteté reste humaine, et sera donc progressive, avec des régressions temporaires, dans les individus et dans les sociétés. Il serait normal, ici aussi, selon la psychologie humaine, que les forces de sanctification, la certitude de leur action, soient données par des signes sensibles ; et, rien que de ce point de vue, le sacramentalisme et la hiérarchie qui unit à Dieu par la voie de l'obéissance sont dans la logique et la psychologie du christianisme, plus que les positions protestantes rejetées en tête de cet article.

Si nous considérons que le Christ, source du surnaturel, est non seulement vrai Dieu mais aussi vrai homme, nous pouvons comprendre qu'il ait usé de moyens humains autant que divins pour communiquer le surnaturel. Et nous ne devons pas oublier que ces moyens humains sont empruntés à un univers dégradé par les suites du péché. Nous devons nous souvenir que Dieu veut la Rédemption du monde, mais dans la mesure où cette volonté ne contredit pas le premier ordre voulu avec Adam ([30]). Toutes les conséquences de la perversion de notre nature apparaîtront dans les moyens humains utilisés par le Christ pour notre salut, à côté des éclatantes manifestations de la divine régénération commencée : scandales dans l'Eglise elle-même, obstacles extérieurs à son progrès. L'essentiel n'est peut-être pas que l'Eglise visible ait atteint tous les hommes ; car Dieu a des moyens invisibles de rattacher au Christ les hommes de bonne volonté, et il semble bien qu'il en use. L'important pourrait être que l'Eglise soit quelque part dans notre humanité, qu'elle « complète » le Christ par une société visible, qu'elle manifeste son amour rédempteur, qu'elle donne par là un sens aux aspirations confuses des

(29) On sait que saint Thomas après Aristote pense qu'il est plus facile de contempler, de juger et d'approuver les actions d'autrui que les siennes propres. Aussi un homme juste fera bien, à son avis, d'avoir des amis vertueux, dans lesquels il aimera ses propres vertus objectivées en quelque sorte. Cfr *in IX Eth.*, lect. 10, et II^{a} II^{ae}, 4, 8, c. L'homme que la grâce travaille doit à la vue des bons chrétiens sentir de même que leur dévouement à Dieu et au prochain est en accord avec un désir secret de son cœur.

(30) « Dei voluntas non est mutabilis. Sic igitur non potest facere quod est a se volitum non impleri ». C. G., III, c. 25. On demande parfois pourquoi Dieu n'a pas donné à Adam une grâce efficace qui le détourne de pécher. Outre la réponse vraiment intelligente qui recourt au mystère, on en trouverait une autre dans les propriétés de la nature divine et de la nature humaine. C'est le propre de l'action humaine d'adhérer au bien avec la possibilité de choisir le mal. La réalisation de cette essence montre que Dieu veut, pour la perfection de l'univers, ce genre d'adhésion qui comporte certaines beautés propres ; et les vouloirs divins ne se contredisent jamais, étant rigoureusement simultanés. Les cas privilégiés de la Sainte Vierge et de Notre-Seigneur ne font pas objection. Peut-être même étaient-ils conditionnés par le cas d'Adam.

païens cherchant un Christ inconnu mais existant, qu'elle donne, par conséquent, à la grâce du Christ une raison de susciter ces aspirations dans le cœur de ces pauvres gens. Dans la mesure où ils répondent à cet appel vers l'Église du Christ, vers le Christ, ils sont sauvés. Le fait que tant d'hommes n'auront pas goûté dans sa perfection relative la paix de l'Église n'est pas une objection contre elle.

Cette esquisse d'une apologétique de la paix terminée ([31]), il nous reste à en préciser la valeur, par une nouvelle considération des formes diverses qu'elle prendra selon les préoccupations différentes.

Nous envisagions, au début de cet article, le cas d'un pratiquant fidèle, qui vit son christianisme sans rencontrer d'objection à réfuter, qu'elle vienne de lui-même ou d'un adversaire. Nous voyons avec une clarté plus grande qu'il a dans la paix une preuve intuitive, valable par elle-même et persuasive, de la vérité de sa religion. Ce qui crée sa persuasion intime d'être dans le vrai, c'est le courant même d'appétitions naturelles et surnaturelles qui pèse sur les décisions de son vouloir libre, et lui donne la paix ou l'inquiétude selon que la décision prise est conforme ou non avec la réalité. Sa raison est éclairée par le « sens », confus sans doute mais véritable, du divin naturel et surnaturel.

Mais cette connaissance de Dieu par l'élan du désir reste précisément une connaissance confuse. La rencontre de certaines difficultés ou d'un adversaire mettra peut-être notre chrétien en présence de certaines objections contre la religion, et lui donnera l'envie d'arriver à une connaissance nette et précise de l'orientation de son désir. L'« itinéraire spirituel » que nous avons tracé lui fournira les critères désirés. Pareille recherche est évidemment du ressort de l'intelligence à qui seule revient de se revêtir de la forme d'autres objets et de les comparer entre eux. L'appétit ne peut fournir que la seule donnée de son être propre, donnée qui restera confuse en elle-même. Mais cet élan positif vers Dieu pourra s'éclairer de la notion, claire et distincte mais négative, de tous les objets que nous quittons pour Dieu, et de la comparaison de ce sentiment avec notre amitié pour des personnes humaines.

En attendant que ces recherches aient mené la raison de notre chrétien à une conclusion suffisamment ferme, l'existence de ce désir lui fournit, nous l'avons vu, un motif raisonnable, — qui devient, lui aussi, une idée claire et distincte —, de continuer la pratique de

(31) Cette analyse des aspirations de l'âme humaine montre assez l'insuffisance d'une explication qui attribuerait la réussite du christianisme à un syncrétisme empruntant à toutes les religions leurs éléments les plus pacifiants. Resterait, en effet, à donner l'origine des exigences correspondantes de l'âme humaine. Et la recherche des causes de ces exigences amènerait à déduire l'existence des réalités essentielles du christianisme. Le syncrétisme explique la clef ? Admettons... Reste à expliquer la serrure.

sa religion. Sa position étant pacifiante contient nécessairement un élément de vérité. Que s'il reste fidèle à vivre en conformité avec les lumières et les impulsions de la grâce, il gardera en outre, malgré les difficultés de surface, la persuasion profonde qu'il est dans le vrai. La coïncidence de son vouloir libre avec ses tendances profondes continuera à lui donner le « sens » confus mais positif du vrai et du divin.

Supposons, enfin, le chercheur arrivé au terme de sa recherche, qu'il ait été, en débutant, croyant ou incroyant de bonne foi. Le voilà convaincu de la vérité du christianisme, en vertu de preuves qui ont leur valeur en elles-mêmes, et qui jettent en outre leur lumière sur le sens exact des désirs de l'homme. Le sentiment, bien compris à présent, de la paix née d'une pratique fidèle lui apportera un double profit : celui de la vérification expérimentale de ce surnaturel dont le dogme lui affirme l'existence ([32]), celui de la compréhension profonde, — parce que réelle et non plus notionnelle —, de la religion chrétienne.

Mais il apparaît, du coup, que d'un point de vue polémique et théorique la paix ne peut servir que de preuve secondaire et complémentaire. Elle parle au « cœur », à la volonté, d'une façon intuitive et absolue ; mais, pour l'utiliser dans une discussion, la raison doit d'abord constater la réalisation des critères que nous avons déterminés. Or, ces critères constituent déjà en eux-mêmes une preuve valable de la vérité du christianisme. La paix ne pourra donc que compléter l'œuvre de persuasion commencée par les autres preuves.

Tournai. Jean Javaux, S. I.

---

(32) Il y aurait peut-être un cas où la preuve de la paix serait l'argument unique et cependant valable qui démontrerait la vérité du christianisme. On peut concevoir qu'un chercheur ait examiné les positions philosophiques et les dogmes du christianisme, qu'il ait compris l'harmonieuse cohérence de l'ensemble, probablement, en vérité, après un long effort. Il reste perplexe. Le christianisme, ainsi considéré, constitue un beau « possible », une belle « essence ». Mais existe-t-il ? Seule une manifestation du surnaturel peut trancher cette question d'existence. Il y a les miracles évangéliques ; il y a les miracles actuels de la Vierge et des saints ; il y a la stabilité, la propagation, la fécondité de l'Eglise. Mais notre chercheur ne pourrait-il se contenter de la pratique du christianisme, et de la recherche de la paix dans les conditions déterminées ? Dans ce cas, cette preuve, même unique, serait valable. Les aspects miraculeux de l'Eglise, — sa propagation étonnante par l'héroïsme et la charité, sa puissance extraordinaire de sanctification, sa fertilité inépuisable en dévouement et en pureté, cette unité qu'une âme cachée a toujours perfectionnée, malgré les obstacles, dans l'amour et la vie spirituelle croissante, la stabilité étonnante de ses dogmes, de sa morale —, toutes ces manifestations de la faveur divine, auraient valeur de preuve moins par elles-mêmes que par leur correspondance apaisante et révélatrice avec des exigences secrètes du vouloir. Cas théorique, dira-t-on. Nous serions porté à le concéder. Il semblerait cependant que des conversions se décidèrent pour semblable raison. Cfr René Schwob, *Moi, juif, livre posthume,* Plon, 1931, p. 204 : « A y bien songer je suis de plus en plus ahuri de l'accord absolument parfait de l'Eglise et de mes inclinations essentielles ». Cfr *ibid.*, p. 222.

LE VISAGE DE MARIE A TRAVERS LES SIECLES DANS L'ART CHRETIEN (1)

Guidés, soutenus par l'étoile (Matth., II, 2), éclairés et rassurés par la prophétie de Michée (Matth., II, 6), parvenus enfin à Bethléem, terme de leur pélerinage long et ardu, les Mages trouvèrent « l'Enfant avec Marie, sa Mère » (Matth., II, 11). A l'exemple et à la suite des visiteurs orientaux, toutes les générations chrétiennes se sont agenouillées aux pieds de l'Enfant-Dieu porté et présenté par sa Mère, unissant dans une même pensée et un même amour ces deux êtres que, dans son plan rédempteur, Dieu a si étroitement unis. Reflet de la vie des âmes, l'art religieux a choisi comme son

(1) Sur l'évolution de l'art marial, on peut consulter les ouvrages suivants :
Dom Basquin, *Les peintres de Marie,* Bruxelles, 1912.
Steph. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters* (Histoire du culte de Marie en Allemagne pendant le moyen âge), Fribourg en Brisgau, 1909. Surtout les chapitres V, IX, X, XIX.
Steph. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias im 16.und 17 Jahrhundert* (Histoire du culte de Marie aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles), Fribourg en Brisgau, 1910. Surtout les chapitres VI-XVI.
Bourgnand, *La sainte Vierge dans les arts,* Paris, 1896.
J. Broussolle, *De la Conception à l'Annonciation ; De la Visitation à la Passion,* 2 volumes, Paris, 1908.
J. Broussolle, *Le Christ de la « Légende dorée »,* Paris. 1903.
J. Broussolle, *L'Enfant d'après les saints livres,* Paris.
Mgr Buchberger, *Kirchliches Handlexikon,* t. II, col. 836-839.
J. H. M. Clément, *La représentation de la Madone à travers les âges,* Paris, 1909.
A. Fabre, *La Vierge Mère,* dans *Pages d'art chrétien,* Paris, 1920, p. 316-335.
E. Hurll, *The Madona in art,* Londres, 1898.
C. Jéglot, *La vie de la Vierge dans l'art,* Paris, 1927.
C. Jéglot, *La Vierge dans l'art* (de siècle en siècle), Paris.
C. Jéglot, *Marie dans l'iconographie* (L'image de Marie, La vie de Marie) : résumé des deux ouvrages précédents dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses,* t. IV, col. 758-775.
E. Joly, *La Mère de Dieu dans la pensée, l'art et la vie,* Paris, 1932.
K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst,* Fribourg en Brisgau, 1928, t. I, p. 618-635 et passim.
E. Mâle, *L'art religieux du XII^e^ siècle en France,* Paris, 1923.
E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e^ siècle en France,* Paris, 1906.
E. Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France,* Paris, 1910.
E. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente,* Paris, 1932.
André Michel, *Histoire de l'art* (cfr Table des matières, au mot « Marie », six colonnes de références).
A. Muñoz, *Iconografia della Madonna-Studio delle representazioni della Vergine nei monumenti artistici d'Oriente e d'Occidente,* Firenze, 1905.
W. Rothes, *Die Madonna in ihrer Verherrlichung durch die bildende Kunst aller Jahrhunderte,* 2^e^ édit., Cologne, 1909.
A. Venturi, *La Madonna,* Milan, 1900. — Traduction : *La Madone dans l'art italien,* Paris, 1902).
M. Vloberg, *La Vierge et l'Enfant dans l'art français,* Grenoble, 1933.

thème de prédilection l'Enfant et sa Mère, ou du moins Marie en relation étroite avec son divin Fils. Patiemment, inlassablement, il a pris pour tâche principale de nous les représenter par le pinceau, la plume ou le ciseau.

De tout temps, l'art s'est essayé de représenter la femme : l'inspiratrice par excellence de tout ce qui s'appelle vie. L'Égypte l'a imaginée grave, majestueuse, mais d'une beauté trop distante. La Grèce l'a fait apparaître comme l'achèvement de la grâce dans la majesté. Mais, dans ces déesses qu'il a façonnées, nous ne reconnaissons pas vraiment nos sœurs. « Le front d'une Aphrodite de Praxitèle ne rayonne pas d'intelligence, de tendresse, de fidélité, sans quoi l'amour n'est que mensongère possession » (P. Doncœur). — Toutes ces ébauches antérieures se sont trouvées refoulées et déconsidérées, dès que parut Marie, la « Femme par excellence » ; nullement déesse, mais divine, notre sœur, mais sans notre lourd héritage. Elle incarne le type idéal de la jeune fille : la candeur qui s'ignore soi-même ; elle est « la Vierge » : l'âme souveraine qui domine tout ce qui est matière ; et ce qui est unique chez elle, elle est la Mère, avec tout ce que cette destinée apporte d'achèvement, sans cesser d'être vierge. Sur ce visage, nous voyons ce que la fraîcheur de la virginité a d'exquis, joint à ce que la maternité a de tendre et de tragique. Marie est de la femme l'image entre toutes émouvante, la femme « bénie entre toutes les femmes ». Aussi longtemps qu'il y aura un art, je ne dis pas seulement chrétien, mais humain, Marie y occupera, avec l'Homme-Dieu, une place de choix. Car elle symbolise trop évidemment toutes les vraies valeurs, toutes les gloires de la nature humaine elle-même. Quoi d'étonnant, dès lors, si dans l'iconographie chrétienne, Marie, associée à l'Enfant-Dieu, tient une place si importante (2).

Mais un simple coup d'œil jeté sur des tableaux exécutés à des âges différents, nous fait découvrir la plus grande diversité dans la manière de traiter ce sujet identique. Cette diversité a sa source dans la nature même de l'esprit humain. Limité, et par là-même changeant, il s'exprime nécessairement dans des créations partielles toujours nouvelles, marquées non seulement du génie particulier des artistes, mais de la race dont ils sont issus et de l'époque dont ils font partie. « La forme de ce visage, écrit le Père Doncœur, chaque artiste l'élabore dans une contemplation intérieure, dont il projettera hors

(2) L'art religieux ne s'est jamais essayé de nous montrer dans Marie l'épouse aimante et tendre de saint Joseph. « Avec un sentiment miraculeux de respect, jamais un regard d'artiste ne s'est permis de surprendre la femme aimante et aimée. L'instinct chrétien a veillé sur le secret des tendresses qu'elle connut. A travers vingt siècles, des catacombes au cloître de Solesmes, en la multitude des images, nous n'en trouvons aucune qui évoque l'épouse. Mais n'est-ce point le devoir de l'épouse de se refuser à tout regard étranger ? » (P. Doncœur).

de lui le secret. Les formes se diversifient, comme se diversifient, les uns des autres, les artistes et les races : tous marqueront le visage de Marie de l'empreinte de leur âme » (3). Bien souvent, au cours des siècles, une orientation nouvelle, des aspirations nouvelles ont discrédité des formes et des styles jadis exaltés. Un Pérugin s'étonnait et se lamentait en constatant la disgrâce qui avait succédé à la popularité dont ses œuvres avaient joui si longtemps. « Et pourtant, s'exclamait-il, mon art n'a pas changé ». Il ne s'apercevait pas que la Renaissance, entraînée par des progrès constants, imposait aux artistes des exigences que seuls un Raphaël ou un Michel-Ange étaient à même de satisfaire.

Quoi d'étonnant, dès lors, si, des Catacombes à Maurice Denis, l'image de la Mère de Dieu, seule ou portant son divin Fils, ne se retrouve jamais identique, mais a varié comme les âmes elles-mêmes qui l'ont conçue et réalisée.

Au cours de sa longue histoire, le thème de la Mère et de l'Enfant-Dieu s'est nuancé principalement de *six manières différentes.* L'antiquité représente avant tout la Mère du Sauveur ; l'art byzantin nous fait admirer la Dominatrice du monde à côté ou avec le Dominateur du monde ; l'art gothique, par contre, nous fait aimer la Mère du Rédempteur ; la Renaissance se plaît à souligner avec complaisance les grâces et les tendresses de la plus exquise des mères ; la période du baroque exalte dans ses œuvres la grande triomphatrice de Satan et de l'hérésie ; enfin, la période moderne semble s'attacher de préférence à la Corédemptrice qui a contribué pour sa part, secondaire sans doute mais néanmoins très importante et admirablement efficace, à sauver et à sanctifier les âmes.

I. — L'ANTIQUITE CHRETIENNE

La Mère du Sauveur (4)

Le christianisme n'a jamais été, à proprement parler, créateur de

(3) P. Doncoeur, dans *Cahiers du cercle S. Jehanne,* 1931, p. 165-169.

(4) Sur la Vierge dans l'antiquité chrétienne consulter :

O. Blank, *Das Marienbild in den ersten drei Jahrhunderten,* dans *Katholik,* t. I, 1893, p. 68-72 ; 131-161 ; 199-212 ; 421-435 ; 481-501.

Beda Kleinschmidt, *Maria in der monumentalen Theologie des christlichen Altertums,* dans *Theologie und Glaube,* t. XXIV, 1932, p. 288-294.

F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst,* Fribourg en Brisgau, t. I, p. 618 sq.

K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst,* Fribourg en Brisgau, 1928, p. 618 sq.

H. Leclercq, art. *Marie, Mère de Dieu,* dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. X, 1932, col. 1982-2043. L'article passe succesivement en revue tous les mystères de la vie de Marie.

F. A. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten,* Stuttgart, 1886, p. 282-342.

style. Dans sa langue littéraire comme dans son langage artistique, il a toujours vécu d'emprunts. L'art gothique lui-même n'échappe pas à cette règle. A tout prendre, il n'est que l'image de l'âme adolescente du moyen âge, ambitionnant, dans son ardeur naïve, de comprendre, de conquérir et par là-même de posséder l'univers entier. L'Eglise, cependant, souveraine respectée et aimée en ces âges de foi, l'a plus que tout autre marqué de son empreinte, enrichi et ennobli de sa propre vie.

L'art en vogue dans le monde gréco-romain, aux premiers siècles de l'Eglise, était *l'art hellénistique, alexandrin,* pétri de grâce, de fraîcheur et de pittoresque, avide de mythes, de symboles autant que de portraits. C'est cet art qui s'étale sur les parois des Catacombes, exécuté le plus souvent avec gaucherie et maladresse. Mais en adoptant cet art, le christianisme l'a doté de sa plénitude de vie et lui a conféré une dignité, une ampleur et une profondeur dont le paganisme, même sous une forme infiniment plus parfaite, n'a jamais su le parer.

Les historiens sont unanimes à rendre hommage à cette supériorité manifeste, mais leurs opinions divergent dès qu'ils s'efforcent d'interpréter les fresques chrétiennes. Symbolisme funéraire, disent les uns, destiné à entretenir dans les âmes des persécutés l'espérance de la vie future et la foi dans l'immortalité bienheureuse (Le Blant, Wilpert par ex.). Narrations picturales, affirment d'autres, racontant simplement des scènes tirées de l'Ancien Testament et du Nouveau (5). Ni les uns ni les autres n'ont réussi à faire l'unanimité dans les esprits. Car les sujets traités débordent trop visiblement le cadre funéraire et, par ailleurs, leur symbolisme n'est pas moins apparent. De plus en plus, les historiens s'orientent vers une explication plus large et plus profonde. « Dès la fin du second siècle, au cimetière de Callixte, la Chambre des sacrements offre des thèmes que le symbolisme funéraire ne suffit pas à expliquer : ce sont les dogmes essentiels du christianisme qui y sont figurés... Dès le se-

---

H. F. Jos. Liell, *Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben,* Fribourg en Brisgau, 1887.

G. Rohault de Fleury, *La sainte Vierge. Etudes archéologiques et iconographiques,* 2 vol., Paris, 1878. — Voir la critique de cet ouvrage par H. Leclercq, dans *D.A.C.L.,* t. X, col. 2042-2043 (article : « Marie »).

J. B. de Rossi, *Immagini scelte della beata Vergine Maria tratte delle Catacombe romane,* Roma, 1863.

J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms,* Fribourg en Brisgau, 1903.

J. Wilpert, *Die römischen Mosaïken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4 bis 13 Jahrhundert,* Fribourg en Brisgau, 1917.

J. Wilpert, *Madonnenbilder aus den Katakomben,* dans *Römische Quartalschr.,* t. III, 1889, p. 290-298.

(5) Cfr Paul Styger, *Die altchristliche Grabkunst,* 1927 ; — *Die römischen Katakomben,* 1933.

cond siècle, apparaissent les figures destinées à devenir le centre même de l'iconographie religieuse : celle du Christ et celle de la Vierge (6) ». En poursuivant ses recherches dans ce sens, le Père Odon Casel a réussi à nous donner, de ces peintures antiques, l'explication la plus satisfaisante (7).

A tout prendre, l'art des catacombes n'est que le reflet du mystère chrétien tel qu'il apparaissait aux âmes des premiers âges. Ce mystère, c'est le salut par le Christ, ou, plus exactement, la vie divine vécue dans et par le Christ, méritée par le Christ, transmise aux âmes par lui, entretenue, défendue par lui, s'amplifiant sans cesse sous son influence et s'épanouissant enfin après la mort, au ciel, dans toute sa plénitude et toute sa splendeur. L'art antique reprend et traduit à sa manière cette parole de saint Jean qui résume son évangile, « qui a le Fils a la Vie » (*I Jean*, V, 1 sq.), ou cette autre de saint Paul, « *Le Christ est esprit vivifiant* (8) ». Pensée centrale du christianisme, que saint Ignace d'Antioche a recueillie et que les Pères alexandrins ont abondamment exploitée (9). A cette lumière, les symboles, les personnages et les scènes bibliques et évangéliques se comprennent sans peine et s'agencent sans effort, dans un ensemble cohérent et parfaitement harmonieux.

Dans un art qui a pour but de glorifier la vie divine puisée et entretenue dans l'union avec le Christ, il n'est que naturel de voir apparaître l'image de celle « de qui est né Jésus ». N'est-elle pas la Vierge qui, au dire d'Abercius, a pris pour nous l'offrir le « Poisson » divin : source, gage et promesse de vie et d'immortalité ?

Abstraction faite des scènes de la nativité, jointes la plupart du temps à celle de la visite des Mages, nous rencontrons, au moins trois fois dans les catacombes, l'image de Marie en compagnie de son Enfant.

L'image la plus ancienne — du second siècle — s'offre à nos regards dans la catacombe de sainte Priscille (10). Vêtue d'une tunique à manches courtes et enveloppée du pallium, la tête couverte d'un voile, Marie tient devant elle son enfant entièrement nu qui s'agite et se retourne d'un mouvement spontané, gracieux et souple. Vers la gauche du spectateur, se tient debout un homme, jeune encore, vêtu du pallium, qui, de sa droite levée, désigne la Vierge et une étoile. Dans sa main droite fermée, on devine, plus qu'on ne voit, un rouleau (volumen). Selon toute vraisemblance, l'artiste a représenté

---

(6) L. Bréhier, *L'art chrétien*, 2e édit., Paris, 1928, p. 27 et 40.
(7) Cfr Odon Casel, *Alteste christliche Kunst und Christusmysterium*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. XII, 1932, p. 1-86.
(8) Cfr F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1929, p. 253.
(9) Cfr Odon Casel, *op. cit.*, p. 20 sq.
(10) Cfr *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. VII, col. 1577-1579, fig. 5990.

le prophète annonçant « la Vierge qui devait enfanter », l'étoile mystique qui devait dissiper, grâce à son Fils, les ténèbres du monde païen. Qui faut-il voir dans ce personnage, Isaïe ou Balaam ? La Vierge avec l'enfant fait songer au premier, l'étoile rappelle le second. En fait l'artiste fusionne les deux personnages qui annoncèrent d'avance l'Enfant divin et sa naissance d'une Vierge. Ce qui rend cette interprétation hautement vraisemblable, c'est un texte de saint Justin qui combine lui aussi les deux prophéties : celle d'Isaïe (XI, 1, 10) et celle de Balaam (*Nombres*, XXIV, 17) (11).

Vers le milieu du IIIe siècle, dans cette même catacombe de sainte Priscille, un artiste peint à nouveau l'image de la Vierge portant l'Enfant. Mais il lui imprime une majesté que l'ancienne image n'a pas. Sur une chaire sans appuis, dont le dossier monte jusqu'aux épaules, la Vierge est assise, tenant dans ses bras son enfant entièrement nu, d'une exécution rudimentaire et maladroite. De toute évidence, la Vierge, est peinte d'après un modèle : c'est un portrait (12). L'enfant n'est qu'un simple croquis fait d'imagination. Marie est grave et belle, dans la pleine maturité de sa grâce et de sa force. Une ample chevelure châtain encadre son visage régulier et ferme. Une tunique ocre-bleutée rehaussée seulement de deux « clavi » et de deux galons, enserre le corps et retombe jusqu'aux pieds posés sur le sol (13).

Du IVe siècle, date cette Vierge à mi-corps en Orante, dans la lunette d'un arcosolium du « cimeterium majus ». Elle se présente à nous avec tout l'éclat d'une reine somptueusement parée. Son visage, énergique et grave, rayonne de tout l'éclat de ses yeux largement ouverts. Un voile léger et transparent couvre une chevelure ondulée, soigneusement arrangée. Des perles brillent à ses oreilles et son cou est garni d'un riche collier de perles et de pierres précieuses. Un pallium ou stola de matrone retombe de chaque côté des épaules en pans symétriques. Elle lève les mains dans le geste habituel de l'Orante. De son divin Fils, assis sur ses genoux, on ne voit que le buste (14). Deux monogrammes du Christ placés de chaque côté, la

---

(11) Cfr *Apologie*, I, 32 ; cfr Odon Casel, *Aelteste christliche Kunst und Christusmysterium*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. XII, 1932, p. 54-55. — Un bas-relief, trouvé à Carthage (Musée Lavigerie), qui semble être du Ve siècle, représente la Vierge et l'Enfant. Derrière eux, deux personnages désignent une étoile. Cette fois-ci, l'artiste a séparé les deux prophètes fondus en un seul dans la fresque de sainte Priscille (cfr H. Leclercq, art. *Marie, Mère de Dieu*, dans *D.A.C.L.*, t. X, col. 1991, fig. 7701).

(12) Il va sans dire que nous ne sommes pas ici en présence d'un portrait de la sainte Vierge. Pas plus pour Marie que pour Notre-Seigneur lui-même, ni les Evangiles, ni les écrivains du premier âge n'ont jugé utile de nous faire connaître les traits exacts. « Neque novimus faciem virginis Mariae ». Avec saint Augustin, acceptons cette constatation et ce regret. Les soi-disant Vierges de saint Luc ne reproduisent pas davantage les traits véritables de la sainte Vierge (cfr *D.A.C.L.*, t. IX, col. 2614).

(13) Cfr *D.A.C.L.*, t. X, col. 2000, pl. 86.

(14) Cfr *D.A.C.L.*, t. X, col. 2001.

boucle du P (rho) tournée vers l'image, indiquent clairement que la personne représentée n'est autre que la Vierge avec son divin Fils.

On peut se demander quel sens les chrétiens donnaient à cette image de Marie-Orante. Sous sa forme habituelle, l'Orante est figurée par une femme debout, les bras étendus, tournant vers le ciel l'intérieur de la main tout en écartant les doigts. Les historiens interprètent différemment cette image si fréquente dans les catacombes. Les uns discernent dans l'Orante l'âme fidèle jouissant de la félicité éternelle (De Rossi) ; les autres y reconnaissent l'âme du défunt ou de la défunte intercédant pour les vivants (Liell, Wilpert) ; d'autres encore la considèrent comme le symbole de la prière que les fidèles adressent à Dieu pour les défunts (Neuss). Ces interprétations et d'autres encore ([15]) ont le grand tort de négliger les précieuses données fournies par les Pères, contemporains de l'art des catacombes : Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Cyprien ([16]). D'après ces indications, l'Orante est le symbole de l'âme chrétienne priant, louant et adorant Dieu ; s'efforçant de vivre, par le don total de soi, dans une union constante avec lui ; union qui est le principe du salut, de la perfection et du bonheur. Représenter Marie en Orante, c'était équivalemment proclamer que toute sa gloire, toute sa perfection et même son incomparable dignité de Mère de Dieu n'avaient d'autre origine que son union exceptionnelle avec Dieu, conditionnée par son humilité et sa pureté, réalisée par son ardente charité, avide de se donner et de se sacrifier pour son Seigneur. Mais en la faisant admirer dans cette attitude du don total, l'artiste chrétien proposait Marie en exemple à tous les chrétiens.

Ce serait une erreur de voir dans l'image de Marie-Orante une allusion à son rôle de Médiatrice. Cette idée ne sera exploitée que beaucoup plus tard.

En résumé, l'antiquité chrétienne nous présente Marie et l'Enfant sous *trois aspects*. Elle nous la montre d'abord annoncée au monde comme la grande espérance de notre salut. Elle la dépeint ensuite dans la plénitude de sa beauté, dans toute la majesté de sa dignité : tenant entre ses bras Celui qui est la vie des âmes. Enfin, elle la glorifie comme l'idéal de l'âme humaine. Son exemple apprend aux chrétiens à faire de leur vie une perpétuelle prière en action, une louange, une adoration, un don plénier et total ; et, par là-même, à se fixer dans cette intimité avec Dieu, qui est le principe de leur grandeur, de leur perfection et de leur gloire.

---

(15) Cfr W. Neuss, *Die Oranten der altchristlichen Kunst*, dans *Festschrift zum 60 Geburtstag von P. Clemen*, 31 octobre 1926, p. 132.

(16) Cfr Odon Casel, *op. cit.*, p. 68-72.

II. — LA VIERGE BYZANTINE

La Dominatrice du monde

Le style byzantin, qui se substitue à l'art des catacombes, est né d'une fusion de l'hellénisme avec l'orientalisme. C'est à Constantinople, point de rencontre naturel des deux civilisations, que ce style s'élabore et se fixe. De là, il se répand à travers toute l'Europe. Jusqu'à sa chute, Byzance en restera le centre et le foyer. De l'art hellénistique, l'art byzantin conserve la grâce, la noblesse, le goût du portrait ; de l'orientalisme, en vogue en Asie Mineure et en Mésopotamie, il adopte l'attrait du mystère et de la transcendance ainsi que l'amour du drame. C'est un art noble, fastueux et dramatique, fait de beauté et de grandeur.

En même temps qu'il change de caractère, l'art religieux se propose un but nouveau. L'art des catacombes était avant tout une profession de foi, *l'art byzantin veut être avant tout un enseignement.* « La peinture, ainsi s'exprime saint Basile, doit être à l'œil ce que la parole est à l'oreille : instruction, exhortation, encouragement » ; elle doit être, affirme saint Grégoire de Nysse, « un livre en couleur ». La Bible et l'Evangile seront racontés tout au long des parois des églises, comme ils le sont dans les miniatures des évangéliaires syriaques. Et lorsque les Evangiles se taisent, les apocryphes suppléeront à leur silence. Ils inspireront et guideront, eux aussi, le pinceau ou la plume des artistes. Très vite se fixent les traits distinctifs des personnages représentés, d'une majesté un peu compassée. A la Mère de Dieu, exaltée par le concile d'Ephèse (431), l'art donne presque aussitôt les traits graves, le visage allongé, l'attitude imposante et le vêtement somptueux qui caractériseront désormais la madone byzantine. Elle est en toute vérité, comme s'exprime le psaume 44e « la Reine vêtue d'or dont la beauté enchante le Roi des rois ». C'est sous cet aspect que nous l'admirons dès le sixième siècle, dans les mosaïques de saint Apollinaire-le-neuf (Ravenne), de Parenzo, de Salonique, comme dans l'Evangéliaire de Rabula (586) ou dans l'ivoire de Crowford. Malgré la diversité des types, la « Panagia » byzantine se maintiendra identique jusqu'au XIIe siècle et au delà. Il y aura la Vierge *Hodigitria* (ὁδός ἡγεῖσθαι), conductrice et guide, debout, tenant sur le bras gauche l'Enfant-Dieu et élevant la main droite dans un geste de prière ; la *Blacherniotissa,* figurée en buste, les deux bras levés dans l'attitude de l'Orante. Elle porte d'ordinaire, en médaillon, le Christ sur la poitrine (17). Il y aura la Vier-

(17) L'image dite de saint Luc, vénérée à Sainte-Marie-Majeure, représente bien l'image primitive. Telle est également Notre-Dame du perpétuel secours si chère à saint Alphonse de Liguori (cfr Cl. Heuze, *Mater de perpetuo*

ge *Kyriotissa,* debout, serrant des deux mains, contre elle, l'Enfant Jésus. Il y aura la *Nikopoia,* assise sur un trône garni de coussins et tenant l'Enfant devant elle sur ses genoux. Il y aura même de bonne heure la Vierge allaitant l'Enfant-Dieu. Mais dans toutes ces images, le visage de Marie reste invariablement le même : grave, émacié, d'une majestueuse noblesse (18).

Sous les empereurs macédoniens (fin du IXe siècle jusqu'au XIIe siècle), l'art byzantin connaît un renouveau splendide. Les fonds en or se substituent aux fonds bleus du Ve et VIe siècles. A la beauté classique et à la somptuosité du coloris, l'art nouveau joint un réalisme plus vif. L'église de Daphni, près d'Athènes (XIe siècle), demeure le joyau de cette période.

Le but, que poursuivaient jusque-là les artistes, se modifie également. De narratif qu'il était, *l'art se fait théologique.* « C'est aux peintres d'exécuter, aux Pères d'ordonner et de régler » avait prescrit le concile dit « in Trullo » de 787. Cette sujétion malheureusement dégénère rapidement en une oppression attentatoire à toute spontanéité. L'art, peu à peu anémié, devait en mourir. Aux yeux des théologiens, l'édifice religieux symbolisait l'Eglise, préfigurée par les patriarches, annoncée par les prophètes, fondée par Jésus-Christ et propagée par les apôtres, gouvernée par les évêques, illustrée par les martyrs. Et l'Eglise elle-même devenait le symbole du ciel. Figure du ciel, la coupole est réservée à la majesté du « Pantocrator », du roi de l'univers. Au cœur du sanctuaire, dans l'abside, rayonne de tout son prestigieux éclat la Vierge-Orante, rappelant l'Eglise en prière (ainsi à Sainte-Sophie de Kiev) (19), ou la Mère présentant son Fils à l'ado-

succursu, Bonn, 1926). L'original qui se trouvait dans l'église de Hodegon de Constantinople a été détruit par les Turcs en 1453.

(18) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin,* t. I, p. 325 ; K. Künstle, *Ikonographie,* t. I, p. 626-628 ; 620-621.

(19) L'Orante, que nous avons rencontrée une fois au moins dans les catacombes, l'orient la revêt d'une majesté et d'une parure que l'humble fresque ne possédait pas. A Sainte-Sophie de Kiev (XIe siècle), elle a près de cinq mètres de hauteur (cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin,* t. II, p. 515) ; à Néa Moni de Chios (XIe siècle) elle est accompagnée des archanges Michel et Gabriel qui se dressent dans deux absidioles (cfr Ch. Diehl, *op. cit.,* t. II, p. 518-519) ; au tympan de la porte de la petite église de la Dormition à Nicée (XIe siècle), l'Orante est figurée à mi-corps, harmonieusement drapée d'un manteau violet, liséré d'or.

L'art byzantin dote l'occident de la même image. Sans parler des mosaïques du palais épiscopal de Ravenne et de l'église de saint Marc à Venise, citons la « Maria-Orans » de l'oratoire de saint Venance au baptistère du Latran (VIIe siècle). Comme en orient, elle se rencontre dans l'abside de Cefalù, de Murano, et, en demi-figure, à Torcello, exactement comme à Nicée. D'autres maîtres la représentent encore dans l'abside de santa Maria in Pallaria à Rome, et dans l'Atrium de San Angelo in Formis. Des bas-reliefs la multiplient. Mais toujours nous retrouvons la même madone, avec son vêtement aux plis serrés, la tête couverte d'un manteau noir (paenula) ou d'un voile retombant en avant sur le front (cfr M. Vloberg, *Le type romain de la Vierge Reine,* dans *l'Art sacré,* juin 1938, p. 142-143).

ration des fidèles : « siège de la sagesse », gardée par les anges saint Michel et saint Gabriel (Saint-Luc en Phocide, Nicée, Daphni, Saint-Marc de Venise). Sous des traits austères et vieillis, les artistes lui donnent la majesté imposante d'une impératrice partageant avec son fils l'empire du monde.

Enfin, du XIII[e] au XVII[e] siècle, utilisant de préférence la fresque au lieu de la mosaïque, l'art byzantin jette un dernier éclat, diversifié par les trois écoles de Macédoine, de Crète et de Constantinople, Mistra se trouve être la création la plus belle de cette époque. Mais, dans l'ensemble, c'est un art qui se dessèche et se meurt. La Vierge garde toujours son allure de souveraine, mais elle se fige de plus en plus, perdant progressivement sa grâce et sa vie.

Il demeure que l'art byzantin a créé une Vierge surhumaine, magnifique mais distante, parée de toutes les richesse de l'orient. La tête haute et droite enveloppée d'une ample auréole, les yeux fixement ouverts sur l'infini, elle se détache sur un large fond d'or, comme au-dessus de l'espace et du temps.

Dernier legs de l'orient à l'occident, la dévotion à la sainte Vierge prend, au XII[e] siècle, son plein essor en France, en Italie et en Allemagne. Prémontrés et Cisterciens parlent de Marie avec un accent plus passionné. Pour l'honorer saint Norbert donne à ses fils un vêtement blanc. L'ordre de Cîteaux lui consacre tous ses monastères. Saint Bernard surtout se constitue « le chevalier, le chantre de Notre-Dame ». Il parle de Marie en termes vibrants d'amour et d'enthousiasme. « C'est du plus intime de nos cœurs, du fond même de nos entrailles et de tous nos vœux que nous devons honorer la Vierge Marie, c'est la volonté de Celui qui a voulu que tout nous vînt par Marie ([20]) ». « O Vierge, s'écrie-t-il ailleurs encore, digne d'admiration et de tout honneur ! O femme digne d'une vénération sans égale, admirable entre toutes les femmes, vous réparez le mal de nos premiers parents, vous donnez la vie à tous leurs descendants ([21]) ! » Les Bénédictins s'engagent dans le même sillage, et l'Église, dans sa liturgie, ménage à Marie une place de plus en plus large.

Cet élan nouveau, cependant, ne produit pas aussitôt une image nouvelle de Marie. *L'art roman* adopte et propage la Vierge byzantine. Mais, abandonnant la Vierge-Orante, il retient de préférence la Vierge et l'Enfant, le « trône de la Sagesse » qui, à Ravenne (VI[e] siècle), à Gaza (église des Saints-Serge et Etienne), à Salonique (Sainte-Sophie, XI[e] siècle), à Daphni (XI[e] siècle) présidait si dignement du haut de l'abside au sacrifice eucharistique ([22]). C'est devant

(20) *In Nativ. B.V.*, N° 7 ; PL, 183, 441.
(21) *De laudibus*, II[e] Hom., N° 3 ; PL, 183, 63.
(22) La « Vierge de Majesté » dérive probablement de l'image de l'Adoration des Rois Mages que nous rencontrons dans les catacombes et sur les

une Vierge byzantine que saint Bernard, dans l'oratoire de Sainte-Marie du Château, dépendant de l'église de Saint-Vorles, s'agenouille et prie (23). Au tympan de Chartres, Marie, « trône de la Sagesse », garde toute sa grandeur, toute sa majesté orientales. Au portail de Sainte-Anne, à Paris, elle conserve cette même gravité. Mais dans le vitrail de Chartres, comme dans le prieuré clunisien de Notre-Dame du Pré à Donzy (Nièvre), cette grandeur s'éclaire déjà de douceur et de grâce (24).

Représentée dans la statuaire monumentale, sculptée dans l'ivoire ou le bois (25), la Vierge, tenant l'Enfant-Dieu, maintient toujours son caractère distant et hiératique. Aucun sentiment humain ne relie la mère à l'enfant, et son regard planant au-dessus des humains, épuré de toute émotion, semble se perdre dans l'au-delà. L'Enfant lui-même, la droite levée pour bénir et tenant dans sa gauche le rouleau ou le livre de vie, évoque déjà par sa gravité sévère le Maître tout-puissant qui gouverne et juge les hommes.

III. — LA PÉRIODE GOTHIQUE

La Mère du divin Rédempteur

L'élan si véhément et si tendre qui, dès le XII[e] siècle, avait porté les âmes vers la Mère de Dieu, ne s'affirme victorieusement dans l'art que dans la période gothique du XIII[e] siècle. Sans rien perdre de sa noblesse et de sa dignité, Marie apparaît dès lors plus accueillante et plus rapprochée des hommes, ses enfants. — Quelques essais antérieurs avaient préludé à cette évolution. A Moutier-Saint-Jean (Côte d'Or) la Vierge couronnée portant l'Enfant se dresse pour la première fois au trumeau de l'antique abbaye de la région de Montbard, comme pour accueillir les fidèles à la porte de l'église (26). Sur un des côtés du portail de Vermenton (Bourgogne), la Vierge se rapproche davantage encore des chrétiens et pose ses pieds à la hauteur de leurs lèvres. Byzantine encore de facture, la Mère de Dieu adopte une attitude plus condescendante. Les miracles de sa toute-puissante bonté circulent de bouche en bouche (Gautier de Coincy) et déjà l'abbatiale de Souillac (Lot) reproduit par le détail, au tympan de

sarcophages chrétiens. Nous y voyons Marie, avec la majesté d'une reine, présenter son Fils aux Princes de l'orient (cfr M. Vloberg, *Le type romain de la Vierge Reine,* dans *l'Art sacré,* 1938, p. 139-141.

(23) Cfr Vacandard, *Saint Bernard,* t. I, p. 15.

(24) Cfr E. Mâle, *L'art religieux en France au XII[e] siècle,* p. 432-433, fig. 241.

(25) R. Hamann en cite 170, en les comparant à la Madone de Salzwedel. Cfr *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft,* III (1927), p. 77 sqq. ; K. Künstle, *Ikonographie,* t. I, p. 625.

(26) Cfr E. Mâle, *L'art religieux en France au XII[e] siècle,* p. 432-433.

son église, un des plus populaires : le miracle du moine Théophile.

La Vierge du XIII[e] siècle est assurément une des créations les plus belles de la piété et de la foi de tout un peuple. Sa calme majesté s'est dégagée de cette sévérité froide et distante de jadis ; elle s'irradie d'un sourire qui exprime tout à la fois son amour pour son Fils et sa tendresse pour les hommes. Les maîtres-imagiers nous la représentent en même temps royale et douce, grande mais non pas surhumaine, noble mais sans autre richesse que sa couronne. Ils l'ont faite digne sans sévérité, grave mais d'un charme exquis qui appelle la confiance et le don de soi ; d'une pureté qui apaise la chair et élève les âmes. Comme parure, ils ne lui ont laissé qu'une longue tunique serrée aux hanches par une ceinture et retombant jusque sur ses pieds en plis droits et fins, un large manteau et un petit voile. Idéal de tous, elle est vraiment la reine de l'humanité. Plus divine qu'humaine, sa puissance et sa grandeur ne servent plus qu'à rehausser son incomparable bonté. Hélas ! le temps n'est plus loin où elle sera représentée plus humaine que divine. La Mère de l'Enfant éclipsera la Mère du Rédempteur.

IV. — LA PERIODE DE LA RENAISSANCE

La Mère de l'Enfant ([27])

Au moment où l'art gothique achève sa floraison la plus éclatante, le génie italien, se dégageant de sa chrysalide byzantine, prend son essor. Peu à peu l'Italie, assumant le rôle joué par la France, prendra la tête du mouvement et imposera aux artistes de tous les pays son esthétique et ses lois. Dans ce mouvement artistique, Marie aura sa large part. Elle lui est assurée avant tout par saint François d'Assise qui communique à ses fils, et par eux à l'Italie tout entière, sa dévotion à la fois tendre et profonde.

1. LES DEBUTS

Giotto († 1337) se fait l'écho fidèle de cette piété naïve et vibrante. Sa Vierge simple et pauvre, austère et le plus souvent tragique, mêle intensément sa vie à la vie de son Fils qui vient racheter les hommes par la souffrance et par la croix. « Dans les compositions l'« Arena » de Padoue, dit Venturi, la Vierge passe vêtue de simplicité et de profonde humilité, comme une pauvre femme du peuple, mais surélevée par des joies et des souffrances non pareilles ». Nous sommes saisis par le drame intime qui commande l'attitude et

(27) Cfr L. Chaîne, *L'évolution de l'art marial pendant les XIV[e] et XV[e] siècles*, dans *Etudes*, t. 107, p. 289 sqq., 454 sqq., 621 sqq.

les gestes de la Vierge de Giotto ; nous sommes charmés davantage par la grâce princière dont Simone di Martini et ses émules de Sienne parent leurs Vierges modestes et recueillies, enveloppées de leur grand manteau sombre, liséré d'or. — La dignité austère de Giotto et la grâce de Sienne, nous les trouvons fondues et combinées, de la façon la plus admirable, dans les œuvres de Fra Angelico da Fiesole († 1455). Que la Vierge adore l'Enfant nouveau-né, qu'elle l'emporte entre ses bras sur la route de l'exil, qu'elle le pleure au pied de la croix, partout nous rencontrons la Vierge de l'Évangile : humble, modeste, simple, recueillie en Dieu, ignorante de ce qui se passe autour d'elle, perdue dans le mystère qui l'étonne et la submerge. Il fallait une âme très haute et très belle, vivant constamment par la prière et l'oraison dans le monde invisible, pour atteindre à cette beauté sans mélange terrestre. Michel-Ange a rendu hommage à cet art épuré de tout ce qui est humain.

2. LES PRIMITIFS

Le XV[e] siècle reste aussi dévot à Marie que le furent le XIII[e] et le XIV[e] siècles. Le seul fait que plus de dix mille Madones furent peintes, sculptées ou gravées par les artistes de cette époque, révèle assez chez eux le désir intense d'honorer et de glorifier la Mère de Dieu ([28]).

L'art cependant se modifie profondément. Non seulement sa technique réalise constamment des progrès nouveaux, mais son allure et sa physionomie reflètent d'autres aspirations. *La familiarité s'accentue*, marquée d'une note d'élégance et d'idylle. La Vierge s'humanise insensiblement et perd sa noblesse. Insouciante pour tout le reste, elle s'absorbe volontiers dans la joie de sourire à son Enfant, de jouer avec lui ou de l'allaiter. Sa taille s'infléchit et s'assouplit. — *Le naturalisme* est un autre trait à retenir. Un paysage italien ou flamand, une église gothique ou la ruine d'un monument antique, servent désormais de cadre aux scènes évangéliques. Les contemporains se mêlent de plus en plus au drame divin, soit comme spectateurs, soit même comme acteurs ; et la Vierge elle-même adopte les traits particuliers d'une flamande, d'une allemande ou d'une italienne. — La *prospérité économique* enfin, en Flandre, à Venise, à Florence, partout, étale complaisamment sa richesse, son confort et son luxe. Ce goût du voyant et de l'éclat extérieur porte forcément atteinte à la simplicité, au recueillement des œuvres d'art qui représentent des scènes évangéliques et nuit à l'impression religieuse qu'elles doivent produire.

---

(28) Cfr Eug. Müntz, *La Renaissance*, t. I, p. 299 sqq.

La Flandre

La Flandre crée deux types de Vierge bien différenciés. Au polyptique de Gand les frères van Eyck nous présentent la Vierge plus bourgeoise que reine malgré la couronne qu'elle porte, vigoureuse et forte, d'une grâce un peu épaisse ; lente et solennelle avec son lourd manteau de brocard à bordure d'or, rehaussée de cabochons, lisant dévotement ses prières dans un beau « Livre d'Heures » enluminé. Du même style est la Vierge avec l'Enfant qui pose devant l'Evangéliste-peintre, saint Luc. Dans une chambre richement meublée, s'ouvrant sur un paysage sommeillant dans un calme demi-jour, la Vierge est assise, l'Enfant sur ses genoux, les yeux tournés vers le peintre. Gravement elle tient une fleur de la main droite. Paisible, sérieuse et rêveuse, elle a revêtu pour la circonstance le costume d'apparat des bourgeoises d'alors. Le cou et les poignets sont enlacés de perles de prix. Sur ses beaux cheveux blonds qui ruissellent sur ses épaules, elle a jeté un couvre-chef de toile fine, ramené sur la poitrine. Plus humaine que divine, son auréole de sainteté se réduit à un cercle d'or ou à un éventail de minces filets lumineux. Toute sérieuse qu'elle est, cette Vierge se prête volontiers, mais gravement, aux jeux de l'Enfant. Las de bénir, le petit Roi est devenu bien curieux et turbulent. Pour l'apaiser, la Mère abandonne son gros psautier sur le bras du trône et tend à l'enfant la fleur, le fruit ou l'oiseau qu'il convoite. Ou si la Mère trop recueillie, ou trop attentive à poser, ne pense plus à divertir son Fils, c'est une sainte agenouillée qui lui présente une rose, ou bien quelque ange, grave comme un enfant de chœur, qui lui offre un œillet. Avec des gestes plus familiers encore la Vierge tantôt allaite l'Enfant, tantôt le réchauffe devant le feu de quelque vaste cheminée flamande, tantôt le plonge dans le bain.

Tout autre est la Vierge de van der Weyden et celle de son disciple Memling. Car, si la Cour du duc de Bourgogne continue à offrir à ces artistes le type de leur Vierge, ils idéalisent, spiritualisent davantage que van Eyck, les dames qui leur servent de modèles. Vêtue du costume sévère d'alors, le hennin de toile blanche encadrant son visage, leur Vierge est touchante de vérité et de simplicité. Toujours digne et recueillie, elle inspire, chez Memling surtout, la confiance et le respect.

La France

Tributaires, dans le Nord, de la Flandre, de Rogier van der Weyden en particulier, et dans le Sud, de l'art siennois favorisé par les papes d'Avignon, les artistes français affirment cependant une originalité bien à eux. Ils peignent des Vierges simples et pures, graves et recueillies. Bourguignonne, méridionale ou parisienne, le vi-

sage de la Vierge rayonne toujours de grâce et de finesse françaises. Mais dans son réalisme, l'art français n'a garde de négliger le symbolisme. La Vierge de l'apocalypse du Maître de Moulins, candide et recueillie, tient la lune sous ses pieds, pendant que le soleil l'enveloppe de sa lumière et que les douze étoiles couronnent son front. A Aix (Nicolas Froment), la Vierge apparaît dans le buisson ardent. Et maître Enguerrand Charonton l'agenouille devant la Trinité sainte pour être couronnée de gloire ([29]).

Allemagne

Dès le XIV[e] siècle, l'art allemand, naïf et sentimental, s'était essayé à la peinture d'âme. Dans ses tryptiques les personnages n'ont souvent de beau que le sentiment. Lochner cependant, au début du XV[e] siècle, crée des Vierges dont le visage, à l'ovale si pur, est empreint de grâce et de tendresse. Et il les place parmi les fleurs, dans un paysage de rêve. Cet art se fait en somme l'interprète de ce doux mysticisme rhénan d'un Tauler ou d'un Suso. — Mais déjà le *Maître* anonyme *de la Vie de la Vierge* dérange cette quiétude par ses petites scènes de genre et ses personnages superflus qu'il introduit dans ses tableaux. — Schongauer, tout en idéalisant ses modèles, laisse trop transparaître, à travers la grâce féminine dont il pare ses Vierges, une note légère et sensuelle ([30]).

Italie

Plus originaux, plus imaginatifs, plus artistes que les flamands, les peintres italiens s'affirment plus personnels. Suivant les écoles

(29) « La dévotion à la Vierge, note M. J. Bouchot-Saupique dans la revue *L'Art sacré* (1937, p. 180), qui avait déjà si souvent servi les artistes, prendra toute sa portée dans l'art spécifiquement français du XV[e] siècle. Elle sera désormais la souveraine inspiration des thèmes religieux d'un Jean Fouquet, d'un Maître de Moulins, d'un Enguerrand Charonton, d'un Nicolas Froment ». Les artistes se plaisent à rendre toutes les nuances de la tendresse de Marie, « depuis l'heureux émoi de la jeune Vierge de l'Annonciation, jusqu'à l'émotion pathétique des Vierges douloureuses des descentes de croix ». Ils lui donneront avec la grâce et la finesse françaises, une gravité que n'éclaire aucun sourire. Le Maître de Moulins « tempère de grâce la puissance d'un Jean Fouquet, sans y mêler la nuance de bonhomie familière des Flamands ». D'une beauté spéciale, dans le « Couronnement de la Vierge » du Maître de Moulins (1498, triptyque de la cathédrale de Moulins), « Marie est représentée suivant le verset de l'Apocalypse, « vêtue du soleil, la lune sous les pieds et couronnée de 12 étoiles ». La Vierge est comblée ; portant son bel Enfant sur les genoux, elle ploie légèrement la tête devant l'afflux de grâces divines. Deux anges, volant horizontalement, aériens et légers, d'une distinction incomparable, soutiennent au-dessus de la Vierge la couronne de joyaux. Le joli visage de Marie est empreint de la gravité coutumière du peintre, un pli mélancolique semble même s'accuser sur la bouche délicate. Prescience des douleurs de la terre, charge de la Rédemption qui pèse sur ses frêles épaules ? Composition d'une poésie austère et nimbée de tendresse réservée et fièrement sereine » (cfr *loc. cit.*, p. 184).

(30) Cfr E. Heidrich, *Die altdeutsche Malerei*, Iena, 1909 : planches : 12, 13, 14, 15, 16 (Steph. Lochner) ; pl. : 48, 49 (Martin Schongauer).

et les maîtres, les mêmes sujets se diversifient à l'infini. Tous cependant, gagnés par le naturalisme, tendent à donner à la Vierge des traits plus communément humains.

Quelque chose de la tradition mystique de Sienne et de l'Angelico survit encore dans les œuvres de Benozzo Gozzoli († 1497) (Adoration des Mages), de Gentile da Fabriano († 1428), ce « maître des maîtres », comme l'appelle Rogier van der Weyden, et surtout de Giovanni Bellini († 1516). Si parfois, comme son beau-frère Mantegna († 1506), Giovanni peint des Madones âgées, souffrantes et vulgaires, il en crée d'autres très belles, calmes et pures, émouvantes par l'amour intense dont elles enveloppent l'Enfant, et par la mélancolie résignée que fait naître en elles le douloureux pressentiment du Calvaire.

A côté de Bellini, Crivelli († 1493), avec son luxe chatoyant dont il entoure sa Madone « douce et mignarde », paraît frivole. — A Florence, le naturalisme s'accentue davantage encore. Fra Filippo Lippi († 1469) se révèle artiste délicat, frais coloriste et paysagiste exquis, mais son imagination légère et mondaine n'élabore que des Vierges sans piété vraie et sans profondeur, parées de bagues, de perles, de fines coiffes, d'une élégance raffinée. — Ghirlandajo († 1494) se complaît dans la même recherche du luxe, mais il sait donner à ses Vierges plus de gravité et de modestie. La Vierge imaginée par Andrea del Sarto († 1531) est d'une noble beauté, mais fière et distante. — Ame tourmentée et maladive, tour à tour mystique et frivole, Botticelli († 1510) donne au visage gracieux de ses Vierges une expression d'ennui et de mélancolie. Et sur les genoux de Marie, repose bien nonchalemment l'Enfant paisible et rêveur. — Plus aisé, plus vivant, plus maniéré que ses devanciers, Filippino Lippi († 1504) est, dans son œuvre mariale, d'un naturalisme encore plus efféminé.

Tandis que Donatello († 1466) sculpte sa Madone grecque au profil antique, Verrocchio († 1488) peint des Vierges sans âme. Et, sans doute pour réagir contre les Vierges trop mignardes de Mino da Fiesole († 1484), Pollaiuolo († 1498) souligne partout ses trouvailles anatomiques.

Ce naturalisme envahissant ne respecte pas davantage l'Enfant-Dieu. Dépouillé de tout vêtement, pareil à un bébé ordinaire, il est sans gravité surnaturelle à la Nativité, sans recueillement dans l'Adoration des Mages. « Il ouvre le ciboire que lui présente Melchior pour voir ce qu'il y a dedans, il se suspend à la laine du mouton que lui présente un berger, il explore le gros crâne chauve du Mage prosterné, comme un écolier cherchant sur une mappemonde la place d'un pays inconnu ([31]) ».

(31) Cfr R. de la Sizeranne, *L'esthétique des Noëls,* dans la *Revue des deux mondes,* 15 décembre 1902, p. 807.

La France à son tour se laisse entraîner dans le même sillage. Comme l'Italie elle recherche le luxe et multiplie les portraits. Jean Fouquet († avant 1481) peint une Vierge insignifiante et indécente qui n'est autre qu'Agnès Sorel ([32]).

Cet abaissement du sens esthétique et chrétien appelait une réaction. Le grand réformateur de Florence, Savonarole, fustige de son verbe ardent les artistes de son temps qui portaient atteinte à la dignité de la Mère de Dieu et la ravalaient au niveau d'une femme élégante et enjouée. « Croyez-vous, leur clamait-il, que la sainte Vierge fut vêtue comme vous la représentez ? Je vous dis qu'elle était vêtue avec simplicité... et vous donnez à la Vierge Marie des costumes de courtisane ([33]) ».

Son appel fut entendu, son blâme accepté. Remué par cette éloquence, Botticelli assagit son pinceau et obéit à une inspiration plus fermement chrétienne. A Florence, la dynastie pure et austère des della Robbia, Luca et Giovanni surtout, modèlent dans leurs terres cuites des Vierges sincères, simples et tendres, gracieuses et modestes. — Lorenzo di Credi († 1537) livre au feu ses œuvres trop païennes et peint des Vierges sereines et candides. Entraînés par le même courant, Borgognone († 1523), en Lombardie, et Francia († 1517), à Bologne, donnent à Marie, le premier une ingénuité, le second une simplicité et une dignité dont leurs prédécesseurs avaient perdu le secret. L'ombrien, le Pérugin († 1523) surtout, parmi des paysages délicats et transparents, peint des Vierges calmes, douces et ferventes, sans arriver toutefois à dégager son art de toute mièvrerie et de toute affectation.

3. L'APOGEE DE LA RENAISSANCE

Le Pérugin peut être regardé comme le dernier des primitifs. Avec lui, l'art achève son évolution qui lentement l'a mené à sa pleine maturité. Doté par Giotto et Masaccio de mouvement et de vie, enrichi par Uccello des ressources de la perspective, initié par Verrocchio au secret de l'anatomie humaine, au jeu des articulations et des muscles, rendu capable, grâce au génie de Léonard de Vinci, de rendre le modelé en opposant ombres et lumière, il est à même de produire ses œuvres les plus achevées. Deux génies : Raphaël († 1520) et Michel-Ange († 1564) seront ses interprètes et, pour longtemps, ses législateurs. L'art abandonne le particularisme des types, du costume et du décor de l'époque précédente et adopte un caractère plus universel et plus humain. Hélas ! l'ambiance païenne, qui règne jusque dans le Vatican, l'empêchera de capter et de refléter dans toute

(32) Cfr A. Michel, *Histoire de l'Art*, t. IV, 2e Part., p. 731, fig. 488.
(33) Cfr Eug. Müntz, *La Renaissance*, t. II, p. 154.

leur pureté les valeurs divines. Aussi la Vierge drapée le plus souvent à l'antique, d'une beauté plus large, plus noble et plus plastique, rayonne d'un éclat trop exclusivement humain. L'art de la Renaissance a créé la plus parfaite et la plus exquise des mères, ce n'est qu'exceptionnellement qu'il nous laisse entrevoir la Mère de Dieu.

En Flandre, Gérard David de Bruges († 1523) peint des Vierges bien familières ; et, si Quentin Metsys († 1530) la fait plus recueillie, elle reste, dans son amour pour son enfant qui la caresse d'un air mignon, trop uniquement humaine. — Quant aux madones de Gossaert († 1533), piété, grâce, poésie et même parfois pudeur, leur font également défaut.

En Allemagne, nous sommes loin de cette vision de rêve, délicate et pure qu'est la Vierge de Lochner. La Vierge d'un Holbein le jeune († 1543), ou d'un Dürer († 1528) ([34]), n'est plus qu'une bourgeoise aux formes arrondies, par trop positive. Et, en dehors de quelques Vierges assez curieuses, moniales en habit blanc, Grünewald († vers 1530) peint des Vierges communes et boursouflées.

L'Italie, plus idéaliste, nous ramène à un type infiniment plus noble et digne. Les Vierges de Léonard de Vinci († 1519) débordant de vie sont d'une poésie et d'un charme incomparables. Mais on ne peut s'empêcher de regretter que le génial artiste leur ait donné une grâce trop sensuelle et un sourire trop profane. — Génie hors pair et hors cadre, Michel-Ange sculptera des Vierges originales, fortes et puissantes, et leur fera adopter des attitudes tourmentées. Une seule, la Pietà, qui reflète la résignation la plus parfaite dans la douleur la plus intense, mérite un éloge sans réticence.

Mais de tous les peintres de la Vierge, le plus populaire et le moins vieilli, c'est incontestablement Raphaël Sanzio († 1520). Il mérite cet honneur tant par la variété (il en a peint près de cinquante), que par la beauté idéale de ses Madones. On peut discerner dans l'œuvre de l'Urbino, et spécialement dans son œuvre mariale, trois influences principales qui ont marqué l'évolution de son génie artistique : le Pérugin, Fra Bartolomeo et enfin Léonard de Vinci. Mais tout en les acceptant, Raphaël n'en fut jamais l'esclave. Dès le début ses œuvres portent l'empreinte personnelle et originale de son âme.

Parmi les plus belles des Vierges de Raphaël, il faut mentionner la Madone si pure, si réservée, si simple et si intime du Grand Duc (1505) ; la Vierge à la chaise, si fraîche et si maternelle ; la Madone de Foligno (Musée du Vatican), si noble et si condescendante (1511) et la « Madonna del pesce » où elle apparaît tout à la fois majestueuse et simple. — Mais le chef-d'œuvre incontesté de Raphaël, d'une inspiration plus haute encore et plus noble que les autres, est la Vierge

(34) Cfr Lorenz, *Madonnendarstellungen Dürers,* 1904.

de saint Sixte (Musée de Dresde). Des profondeurs du ciel, la Reine du ciel s'avance d'un pas tranquille et majestueux. Un souffle d'éternité enfle le voile qui enveloppe sa tête et son buste, comme d'une auréole. Consciente de porter entre ses bras le Juge suprême qui décidera du sort de tous les hommes, son regard plane au-dessus des humains et semble contempler d'avance le grand drame qui clôturera l'histoire du monde. Vision tragique qui donne à son visage une expression grave et sévère. Pourtant cette majesté n'est pas écrasante ; elle n'étouffe ni la confiance (saint Sixte) ni la certitude que sa bonté toute-puissante demeure à la disposition de ceux qui l'invoquent (sainte Barbe) ([35]).

Assurément la Madone de Raphaël est le symbole de l'amour maternel de tous les temps et de tous les pays dans ce qu'il a de plus pur et de plus noble (Eug. Müntz) ; assurément encore en elle « resplendit l'opulence de la femme féconde et la tendresse de la maternité » (A. Venturi), mais elle est plus qu'un symbole de la tendresse maternelle ; dans sa dignité, sa gravité, sa modestie, transparaît un éclat qui dépasse le plan purement humain. Si elle n'atteint pas à la hauteur mystique de celle de l'Angelico, si elle n'apparaît pas aussi dégagée de tout élément humain, elle reste du moins une invitation pressante au recueillement et à l'union au Christ ([36]).

Celui qu'on a appelé « le peintre des grâces », le Corrège († 1534), est trop maniéré et trop voluptueux pour concevoir une image pleinement satisfaisante de la Mère de toute pureté. — A Venise, si Giovanni Battista Cima († 1517) s'efforce de maintenir encore la tradition austère de Bellini, Le Titien († 1576) — si l'on excepte son chef-d'œuvre « L'Assomption » — ne dépasse guère dans ses madones un charme purement naturel. Emporté par son génie exubérant et théâtral, Paul Véronèse († 1588) introduit dans son œuvre mariale trop de mise en scène pour mériter un éloge sans réserve.

Espagne

La véritable image de Marie, ce n'est ni l'Italie ni l'art exubérant de Rubens († 1640) qui nous l'offriront, mais l'Espagne de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. La mystique espagnole s'est arrêtée de préférence aux scènes tragiques du Calvaire, mais elle s'attendrit également devant la vision de la Mère et de l'Enfant. Moralès († 1586), réaliste qui ne manque ni d'élévation ni de grandeur, a peint, à côté de sa pietà (son chefd'œuvre), une Vierge très

(35) Cfr F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst,* t. II, Partie II, p. 493-497.

(36) Sur les Vierges de Raphaël, cfr F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst,* t. II, Part. II, p. 469-503 ; — Gruyer, *Les Vierges de Raphaël,* 3 volumes, Paris, 1869 ; — Keppler, *Raffaels Madonnen,* dans *Historisch-politische Blätter,* t. 96, 1885, p. 19-37 ; 81-102.

pieuse — jeune Castillane aux cheveux bouclés —, qui sourit délicieusement à son enfant (Musée de Madrid). — Dépassant de beaucoup, comme peintre religieux, son maître Velasquez († 1660), Esteban Murillo († 1682) sait transfigurer par l'amour maternel et ennoblir de pureté et de candeur les Andalouses qui lui servent de modèles. Inégalé comme peintre de l'Immaculée, il a créé dans l'*Immaculata Niña* (Musée de Madrid), un des plus beaux chefs-d'œuvre de l'art chrétien. — Bizarre, original, mais puissant, El Greco († 1614), a su traiter l'image de Marie avec poésie et délicatesse. Plus nobles et plus belles cependant sont les Vierges d'Alonzo Cano († 1667) ; mais le peintre réaliste du martyre et de l'ascèse, Ribera († 1652), pour représenter dignement la Vierge, manque par trop de grâce et de douceur. — L'« Aula-Dei », Chartreuse sise près de Saragosse, fournit la preuve que Goya († 1828), s'il l'avait voulu, aurait pu devenir un grand peintre religieux.

V. PÉRIODE DU BAROQUE

La triomphatrice de Satan

Le concile de Trente inaugure un merveilleux renouveau dans la vie de l'Eglise. Le fléchissement moral du XV[e] siècle avait préparé les sombres conquêtes de l'hérésie luthérienne. Mais un esprit nouveau, suscité et entretenu par l'Espagne et l'Italie, mit fin à cette marche conquérante qui menaçait de s'étendre jusqu'à la France. Les ordres religieux d'abord, la papauté ensuite mènent avec vigueur la contre-offensive destinée non seulement à regagner le terrain perdu, mais à élargir les frontières du royaume de Dieu. Comme jadis, après les attaques des ariens et des nestoriens, comme après la lutte menée par les Albigeois, ainsi, après les calomnies et les invectives des protestants, le culte de Marie refleurit et s'épanouit avec une vigueur insolite. Aux yeux de tous, la Mère de Dieu apparaît comme la grande antagoniste de Satan et de l'hérésie. « Outragée par les protestants, ainsi s'exprime Gibieuf, elle vaincra le protestantisme par sa puissance de séduction ; elle effacera les erreurs de Luther et de Calvin comme elle a dissipé celle d'Arius et de Nestorius [37] ». La chapelle Pauline, à Sainte-Marie-Majeure, dont la construction et la décoration furent décidées par le pape Paul V, en 1611, clamait cette espérance [38]. A ce moment d'ailleurs, tout optimisme semblait permis. « Après quarante ans de lutte, la France avait retrouvé la pureté de sa foi catholique, la religion romaine avait été restaurée en

(37) Gibieuf, *La vie et la grandeur de la très sainte Vierge*, t. II, p. 709 sq.
(38) Cfr E. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, p. 25-36.

Pologne, en Autriche, dans l'Allemagne du Sud et dans une partie de la Suisse ; les Jésuites portaient sans cesse en avant leur ligne de combat. Et avant de mourir, en 1621, Paul V fêtera encore, par une procession solennelle, la victoire de la Montagne Blanche, attribuée à la protection de la Vierge (39) ».

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'art chrétien déploie toutes ses ressources pour exalter Celle qui « en écrasant la tête du serpent a, à elle seule, écrasé toute la perversité des hérésies » (saint Canisius). Marie a vaincu Satan et triomphé du tyran du monde, avant tout par sa Conception Immaculée. Aussi, ce mystère sera-t-il le thème préféré des artistes du XVII^e siècle. — Avec plus de réalisme encore, on peindra la Vierge et l'Enfant écrasant le serpent infernal. Tantôt l'Enfant-Dieu pose son pied sur celui de sa mère pour réduire le monstre à l'impuissance (Le Caravage, Carolo Cignani ; tableau du XVII^e siècle dans l'église Saint-Michel de Louvain ; van Kessel ; Grégoire Huet) ; tantôt, interprétant soit le texte hébreu (Ipse) soit le texte de la Vulgate (Ipsa), c'est l'Enfant seul (Sébastien Bourdon) ou la Vierge seule (Rubens) qui terrasse la bête ; tantôt le serpent écrasé par Marie est achevé par l'Enfant qu'elle tient entre ses bras, au moyen de la hampe de sa longue croix (Nicolas Blouet, Carlo Maratta, Cornelis Schut) ; tantôt, comme à la chaire de Sainte-Gudule à Bruxelles (H. Fr. Verbruggen) , l'Enfant se tient à côté de sa Mère et semble diriger la hampe dont Marie perce la tête de Satan ; tantôt enfin, Marie seule accomplit le geste destructeur (40).

Ainsi, en Italie, en Espagne, en Flandre, comme en France, partout se multiplie l'image qui rappelle le combat victorieux de Marie contre le serpent infernal. L'art comme les théologiens exaltent à l'envi la grande triomphatrice du démon et de son alliée l'hérésie.

VI. PÉRIODE MODERNE

La Corédemptrice du genre humain

Plus que jamais, à l'heure actuelle, la dévotion à la Sainte Vierge jouit de la faveur universelle. Depuis Pie IX, les papes se sont efforcés d'orienter les fidèles vers Marie, notre Reine et notre modèle. Intensifiée en quelque sorte d'année en année, cette action a abouti enfin à la « consécration de tout le genre humain au Cœur immaculé de Marie » faite par Sa Sainteté Pie XII le 31 octobre 1942. Événement considérable, sinon unique, dans l'histoire de l'Eglise. — Les

(39) Cfr E. Mâle, *loc. cit.*, p. 37.

(40) Petrus de Alva et Astorga, *Militia immaculatae Conceptionis*, Louvain, 1663 ; — cfr Kösters, *Maria die unbefleckt Empfangene*, p. 252.

efforts des pontifes furent d'ailleurs admirablement secondés par l'intervention directe de la Sainte Vierge elle-même. En 1830, elle apparaît à Catherine Labouré et la Médaille miraculeuse, qui rappelle cette vision, se répand par millions dans le monde entier. En 1858, quatre ans après la définition de l'Immaculée Conception, elle se montre à Bernadette Soubirous et bientôt, de tous les pays du monde, affluent les pèlerins vers la roche de Masabielle. En 1917, voici qu'elle se fait voir aux trois enfants de Fatima, pour apporter au monde bouleversé le réconfort de ses promesses. Les congrès, les livres et les revues se sont mutilpliés pour mettre dans son plein relief la théologie mariale. Des mouvements magnifiques, comme celui de Schönstadt près de Coblence, lancé en Allemagne par un Père Pallottin, ont créé et popularisé une spiritualité mariale qui prospère dans les milieux les plus divers. Bref, on peut dire qu'au temps présent la dévotion mariale a pris son plein essor et s'épanouit dans toute sa splendeur.

Ce qui, semble-t-il, sollicite davantage à présent l'attention des théologiens et ce qui attire plus spécialement les âmes, c'est le rôle de Corédemptrice joué par Marie dans le drame de notre Rédemption : rôle qui se prolonge dans celui de médiatrice et de distributrice de toutes les grâces. Saint Bernard avait déjà insisté sur cet aspect de la théologie mariale. Mais il ne l'avait pas approfondi comme on l'a fait ces dernières années. Or, c'est cette idée dominante qui se reflète surtout dans l'œuvre des artistes chrétiens actuels et c'est par là, semble-t-il, qu'ils se distinguent de leurs prédécesseurs.

Personnellement plus chercheurs et souvent plus cultivés que beaucoup de pieux artistes du moyen âge, les artistes religieux modernes ne se contentent plus de reproduire un type reçu. Ils veulent trouver des formules simples et prenantes pour exprimer l'idée centrale et essentielle qui fait toute la richesse et toute la grandeur de l'âme de Marie. Cette idée, à tout prendre, n'est autre que *l'union intime entre Jésus, le Sauveur, et Marie.* Union qui a sa source dans la maternité divine ; qui resplendit dans le sacrifice rédempteur qui, depuis la présentation au Temple se poursuit jusqu'au Calvaire ; et qui s'épanouit enfin dans l'octroi à l'humanité des mêmes bénédictions et des mêmes grâces qui émanent de la croix rédemptrice.

L'affection respectueuse qui soude pour toujours la Mère à l'Enfant-Dieu, est admirablement traduite dans la « Vierge de la Paix » de *G. Serraz* (Basilique de Montmartre). En un seul geste, l'artiste exprime : l'affection de la Mère, par l'étreinte des bras, par l'élan du visage qui se tend vers celui de l'Enfant. — Et le respect de la créature est rendu par les mains jointes, par les yeux fermés pour l'adoration, enfin la façon de dresser l'Enfant plus haut qu'elle-même.

La prophétie de Siméon : « Un glaive transpercera votre âme », entr'ouvre devant les yeux de Marie le plan de la Rédemption dans

toute son ampleur. C'est entre ses bras et avec son concours que Jésus, dès les premières heures de sa vie, s'engage sur la voie du Calvaire. *H. Charlier* (Vierge du cloître de Solesmes) et *G. Serraz* (Vierge compatissante) évoquent d'une façon émouvante ce pressentiment de la Passion. Et pour qu'on ne se trompe pas sur le sens à donner à l'expression douloureuse de Marie, ces artistes ont placé une petite croix noire entre la Mère et l'Enfant : matérialisation de cette ombre de la croix qui assombrissait les regards de la Vierge. Et l'on sent, en voyant l'attitude câline de Jésus, qu'il veut consoler d'avance Celle qui souffre déjà à la perspective de ses douleurs. — La Vierge de *Ch. Jacob* et la « Mater admirabilis » d' *Alliot* accentuent davantage encore la part de Marie dans ce drame de la Rédemption. Elles suggèrent l'offrande de Jésus à son Père du ciel, par les mains de sa mère : l'Enfant est comme soulevé par son geste des mains qui rappelle celui du prêtre offrant l'hostie sur la patène.

Et voici Marie unie à la divine Victime. Dans sa scène du Calvaire, *Maurice Denis* nous fait contempler Marie, serrée contre son Fils, comme fondue en Lui, appuyant sa tête sur le Cœur du divin Crucifié, dans un geste de la résignation la plus complète et du don le plus complet. L'union est telle que la Mère et le Fils ne semblent plus constituer qu'une seule et même victime.

Mais la participation aux souffrances du Christ vaut à Marie d'être associée à son Fils dans son action bienfaisante à l'égard des hommes. C'est ce que nous fait comprendre *Jacques Martin* par sa « Vierge de Metz » dont le bras soutient celui de l'Enfant étendu en un geste de bénédiction : la Vierge *aide* son Fils à prolonger ses faveurs. — Pour exalter enfin la « Médiatrice de toutes les grâces » *Debert* représente la Vierge debout sur le Calvaire, devant son Fils en Croix ; ses paumes recueillent les grâces qui, par le Père et le Saint-Esprit, descendent des blessures de Jésus sous forme de gouttes de sang, afin de les répandre sur le monde et sur les âmes en pluie de salut.

Ce ne sont là sans doute encore que des débuts, mais qui visiblement inaugurent des voies et des formules inédites pour répondre à des aspirations nouvelles. D'aucuns reprocheront peut-être à cet art théologique un symbolisme trop raffiné pour être pleinement compris par la masse du peuple chrétien. Mais, pour être équitable, il ne faut pas juger une œuvre par ses premières ébauches. En fait, nous n'avons encore devant nous que les premiers efforts d'un art qui cherche sa voie. Puisse la paix des peuples et des âmes, puisse surtout un milieu redevenu plus foncièrement et plus profondément chrétien, puisse une collaboration plus universelle encore et plus intense, permettre à cette sève victorieuse de faire éclore et mûrir toutes ses promesses !

Enghien. Joseph DUHR, S. I.

QUELQUES PRATIQUES MAGIQUES CHEZ LES BA-YAKA

Je commence d'abord par délimiter la région où ces notes ont été prises. Depuis l'embouchure du Congo, une ligne droite partant vers l'est forme la frontière entre le Congo belge et l'Angola portugais. Elle pénètre dans le pays jusqu'à sa rencontre avec le Kwango, affluent du Kasai et coulant du sud au nord. En ce point d'intersection, nous nous trouvons à l'entrée du pays Yaka (1). A partir de ce point, remontez le Kwango vers le sud pendant une centaine de kilomètres, descendez-le vers le nord une trentaine de kilomètres, et, en prenant le cours d'eau comme base, tracez à l'est un vaste rectangle qui englobe les trois rivières parallèles au Kwango, la Twana, la Wamba, la Mbakali : vous aurez dessiné à peu près les frontières de la mission de Ngowa, dont le chef-lieu est situé près du poste historique de Popokabaka. Tel est le territoire d'où ces notes ont été écrites.

La magie n'est pas pour le Mu-Yaka simple affaire d'amulette porte-bonheur ou de protection contre les « méchantes intentions » (les mauvais sorts) ; encore moins pourrait-on n'y voir que tour de passe-passe pour jongleur de foire. La magie pour le Mu-Yaka, c'est toute sa vie.

Mon intention, dans ces quelques lignes, n'est pas de donner une définition exacte de la magie Yaka. Bien malin, je pense, celui qui parviendrait à cristalliser dans une définition toute une mentalité, tout ce complexe vécu.

Je me contenterai plus modestement d'une simple description de la vie magique du Mu-Yaka et de laisser conclure le lecteur lui-même. Le noir n'aime pas à se livrer sur ces questions : personne n'aime à révéler le fond de son âme. Devant le blanc, le noir éprouve une pudeur spéciale : beaucoup de blancs, à tort, raillent gestes et rites. Ceux-ci cependant recouvrent des réalités plus profondes et dignes d'intérêt. En outre, nos conceptions sont tellement différentes de celles de ces populations, que toutes nos questions sont le plus souvent pour le noir sans signification. Enfin et surtout, le Mu-Yaka *vit* sa vie magique, il n'analyse pas ses croyances.

Il est probable que, l'exposé parcouru, le lecteur dira : « Je ne comprends pas, je ne saisis pas, soyez plus net, plus clair, expliquez-moi la pensée exacte du magicien Mu-Yaka ». Mais il y a des années

(1) Yaka s'emploie comme adjectif. Mu-Yaka est le nom de personne au singulier. Ba-Yaka, le même nom au pluriel.

que j'explore ces intentions. J'ai assisté à quantité de cérémonies magiques, j'ai consulté les plus fameux devins, considéré attentivement les conceptions relatives à l'envoûtement, j'ai observé les offrandes, écouté les prières adressées aux ancêtres, à l'entour de la case qu'on leur réserve au village, au cimetière, ou bien en forêt auprès des vastes termitières autour d'un arbre géant. Mes séjours à l'intérieur des villages essayèrent de pénétrer les mystères de la magie. Sans doute, je parvins à enchaîner quelques faits, à m'expliquer les modalités de certains rites, à dégager des liens logiques, mais le fond, l'âme même de la magie me restèrent fermés. Jamais je ne suis parvenu à m'affranchir du sentiment de mon impuissance à pénétrer l'étrange réalité.

A un vain essai d'exposé synthétique de la conception magique, je préférerai donc la relation de choses vues et entendues, de ce que ma grande sympathie pour les Ba-Yaka m'a laissé entrevoir de leur vie magique.

Très nombreux sont les fétiches de la magie Yaka : il nous faudra choisir. Un soir, désireux d'apprendre, j'appelai quatre ou cinq gamins de douze à treize ans dans ma case et leur demandai d'énumérer tous les fétiches du pays. En moins d'une demi-heure ils en mentionnent cent quarante. Sans doute tous n'ont pas la même importance, et ne dominent pas la vie clanique entière ; mais le nombre suffit à manifester l'étendue de la magie.

Observons en outre qu'un fétiche est souvent complexe et se compose de divers éléments. Ainsi le « Nambu » (2), fétiche de chasse, comprend une construction au village, une autre au croisement des sentiers, une autre dans la forêt. Dans celle qui se trouve au village, on conserve une corbeille où abondent les objets magiques ; j'en comptai un jour plus de soixante ; chacun d'eux porte un nom qui lui est propre et mérite un dicton, ou un oracle déterminé. C'est le devin qui, en cas d'insuccès à la chasse, indique l'élément nouveau à placer dans la corbeille pour rendre le fétiche opérant.

Il existe entre certains fétiches un ordre, une hiérarchie. Par exemple, pour la chasse à l'arc ou au fusil, les chasseurs utiliseront successivement selon leur âge le Mbola, le Mgiya, puis le Kakandi, le Lugofo, le Nambu, les Makodya. Un enfant de douze ans peut commencer à porter le Mbola, petit coquillage rempli de panacées, qui lui assurera un abondant succès à la chasse aux souris, aux écureuils et aux oiseaux. Ordinairement c'est aux anciens que sont réservés le Nambu (constructions munies d'objets magiques) et les Mako-

(2) Au fond, le nom de fétiche semble désigner une « force ». Nous l'écrivons avec une majuscule pour indiquer qu'elle est prise substantivement et paraît plus ou moins personnifiée. Mais il faut se garder de donner à cette « personnification » la valeur qu'elle aurait dans notre langage.

dya (grandes coquilles), grâce auxquels ils abattent antilopes, phacochères, buffles et éléphants.

Sans m'attarder davantage à ces fétiches de la chasse ni aux cérémonies et aux rites qui les accompagnent, je laisserai de côté également les autres fétiches à destination plutôt *personnelle* (par exemple la série infinie qui regarde les mères et les bébés), pour m'en tenir à ceux qui intéressent davantage toute la communauté, et lui assurent protection et prospérité.

I

Au début de mon apostolat, dépourvu de chrétiens instruits, pour occuper une région entièrement païenne de près de cent villages, j'installai comme catéchiste à Munene Tseki un jeune homme d'une vingtaine d'années, encore catéchumène. Il m'avait déjà prouvé plus d'une fois sa décision de devenir chrétien. Intelligent, calme, il avait une connaissance suffisante de la lecture et de l'écriture, connaissait assez d'éléments d'arithmétique, pour instruire son petit monde de bambins. Les anciens du village le respectaient et écoutaient volontiers ses conseils donnés sans imposer ses volontés et avec un parfait bon sens.

Or un jour que je passais par le village, ce garçon, doué et sincère, me fit demander, non sans une certaine appréhension, par le catéchiste régional, que je le bénisse. Ce dernier m'en donna la raison : « Il est sous l'emprise du fétiche Magamba, Magamba kakaluka ».

J'appelai le garçon. Sérieux, soucieux, il me décrit en peu de mots son cas. Dans son propre village, le féticheur Magamba, le « nganga Magamba », était mort depuis quelque temps. Maintenant il se sentait lui-même sous le pouvoir de cette puissance magique ; et, s'excusant, il ajouta : « Je ne suis pas responsable ; la cause en est au fétiche ».

Toute la communauté du village parle de son état et on le considère comme le candidat indiqué. Il jouit d'ailleurs de la sympathie universelle et montre tous les talents exigés pour devenir un nganga Magamba accompli.

Il m'explique alors que dans son village les mamans enfantent sous les auspices du Magamba : « Nous autres, nous engendrons par le Magamba : mu Magamba tubutukila kweto ». C'est-à-dire : si nous avons des enfants nombreux et bien portants, c'est grâce à la protection de ce fétiche. La formule cependant enveloppe un sens que nous pourrions ne pas apercevoir, et veut dire que tous les membres de la communauté doivent leur vitalité, leur vigueur, leurs chasses fructueuses, la prospérité et le bien-être à la présence et à la vigilance

attentive de la force Magamba qui tient son intention, ses yeux, dirais-je, braqués sur le clan et sur tous ceux qui le composent.

Or celui qui incarnait en lui-même cette force, qui constituait le point de contact du clan avec cette puissance indispensable, venait de mourir. Le Magamba, séparé de ses protégés, plane pour ainsi dire au-dessus de la communauté ; retiré en lui-même, il n'intervient plus directement dans les affaires et les intérêts du clan. Dans de telles conditions, par-dessus les têtes, on sent à tout instant cette puissance magique prête à fondre sur l'un ou l'autre des membres du clan qu'elle veut se choisir pour s'emparer de lui et l'amener au rôle de nganga Magamba. Les candidats ne sont d'ailleurs pas tellement nombreux. Quelqu'un se sent-il indisposé, surtout s'il semble frappé par la maladie spéciale que cause et que guérit la force magique en question, et si la communauté se trouve favorable au choix que le fétiche semble faire, on aura déjà des indices suffisants pour croire que la force magique est sur le point d'envahir le candidat.

La maladie spécifique du Magamba, c'est de causer toutes espèces d'œdèmes. De semaine en semaine, le mal s'intalle et grandit : le malade, sous l'emprise magique, subit des crises nerveuses de plus en plus fréquentes et graves.

C'est dans cet état, que le jeune homme vint supplier le catéchiste régional de m'avertir de son infortune, afin qu'une force plus puissante — celle de ma bénédiction — interdise à la vertu magique de s'emparer de lui.

Le salut du garçon est dans son éloignement de la région. Je lui conseille le voyage de Kinshasa (Léopoldville). Il y travaillera et se constituera la dot nécessaire à son mariage. Revenu, il gagnera la mission centrale et achèvera sa préparation au baptême ; dans l'entretemps la suggestion du Maganiba sera oubliée et plus personne n'en parlera. En effet quelques semaines plus tard, mon Kabeleka partait pour la capitale.

A l'ordinaire qu'arrive-t-il ? Plusieurs mois se passent : la suggestion s'accroît ; la conviction du groupe s'impose de plus en plus ; au bout du compte le sujet est complètement subjugué. Un jour, de préférence dans la matinée, quand tout le monde est encore présent au village, l'emprise du fétiche se déclare violemment. L'homme se débat, s'agite, crie et subit des transes hystériques qui tiennent du délire : « kakaluka ».

Chaque fétiche a sa manière d'agiter son patient, son « mwana », son enfant, et de lui arracher, en le serrant à la gorge, l'oracle stéréotypé qu'il doit prononcer. Le Mbwolo remue les coudes et se bat les flancs : « A mé, a mé... brr ». Le Mluwa saute sur le toit de la première case rencontrée et en arrache le chaume. Le Magamba, encouru dans la brousse ou la forêt, arrache les herbes et se creuse un

trou. Sa fuite éperdue renverse cruches et gosses, et ceux-ci hurlent de frayeur.

Aussitôt les villageois accourent et la même formule magique essaie de soustraire le malade au monde mystérieux qui le retient. En hâte, on appelle un nganga Magamba d'un village voisin. Une cérémonie s'accomplit à laquelle doivent assister tous les membres de la communauté, tandis que tout homme d'un autre clan doit fuir, sous peine de contracter la maladie. Une case délabrée est arrangée à l'écart. Le nganga — le magicien voisin — y installe le « mwana mbefo » — l'enfant malade — et rassemble les premiers éléments du nouveau fétiche : quelques figurines ou autres choses semblables.

Les rites et cérémonies diffèrent selon le « nkisi » (fétiche). S'agit-il du Mbwolo, à l'intérieur du petit enclos, disposé devant la case de réclusion, est creusé un puits de la hauteur d'un homme. Le malade s'y introduit et y descend ses figurines. Mères et jeunes filles sont allées à la rivière puiser d'immenses et lourdes calebasses d'eau. On frappe les gongs. Seules les personnes appartenant au clan peuvent et doivent assister à la cérémonie : tous les étrangers ont à s'éloigner.

Et tandis que les tambours battent, que les femmes versent à profusion sur la tête du mwana mbefo l'eau qui monte dans le puits, que les gens du village dansent et chantent, que le nganga fait résonner son « msambi », sorte de mandoline grossière, le malade, dans le puits, se bat les flancs de ses bras et exprime : « Brr a mé, a mé ngwa ngashi... pauvre de moi... ah, mes oncles maternels ». C'est, en effet, une des nombreuses dénominations dont il appelle ses fétiches...

Après quoi, le féticheur enduit candidat et fétiches des panacées emportées avec lui et qui vont leur transmettre la force magique.

Ces panacées composées des cendres d'une multitude d'espèces végétales, de terre blanche et rouge, de griffes de roussette et de léopard... constituent un amalgame hétérogène dont chaque élément a une valeur symbolique.

La terre blanche est la terre des aïeux, prélevée aux sources, leur habitat préféré ; la terre rouge symbolise le sang et la vigueur ; les griffes de roussette signifient la maladie qui adhère au corps et ne lâche pas ; certaines plantes désignent la ténacité, d'autres la puissance, telles les rapures d'arbres frappés par la foudre, ou l'ananas qui grandit à l'orée de la forêt, a la vie dure et repousse même dans le sable. Dans tous ces ingrédients informés par les oracles du nganga, les forces magiques sont censées cristallisées : c'est leur contact qui communique aux autres objets une force analogue.

Au dehors comme au dedans, sur le toit et sur le sol de la case, le nganga répand cet attirail magique selon des rites rigoureusement

prescrits. Cette opération se nomme : « Ku-sidika sasulu ». La case aussi porte un nom particulier qui diffère selon chaque fétiche. Les unes ont la forme conique, d'autres sont construites en demi-cercle, d'autres enfin sont rectangulaires. Au-devant de la paroi d'entrée, on élève en demi-cercle un minuscule enclos où le malade peut sortir pendant le temps de sa réclusion.

Plusieurs mois durant, il mène une vie austère, rigoureusement conforme à toutes les prescriptions, influencé par la bienfaisante irradiation de ses instruments de magie. Il vit comme dans un autre monde : à toutes choses il donne un nom nouveau ; il les voit et les vit d'un autre point de vue ; il semble absorbé dans des expériences mystérieuses, langoureuses et mélancoliques. Il n'a pour vous regarder que des yeux grands ouverts. S'il sort de son enclos, il se couvre la tête d'un sac grossier, pour se mettre à l'abri des regards indiscrets et, le bâton à la main, les pieds entourés de loques ou de feuilles, car ils ne peuvent toucher terre, notre ascète s'en va à petits pas, traînant la jambe.

Plusieurs fois je me suis introduit dans la hutte d'un de ces candidats à la vie magique. Je m'installais à côté de lui et lui parlais de ses statuettes. Un peu ému et craintif d'abord, d'une voix aiguë et forcée, il m'expliquait leurs noms et leur signification... « Ce morceau de banane, c'est la banane des Makita (statuettes Mbwolo), ces coquillages et ce morceau de couteau rouillé, ce sont mes présents pour mes fétiches »...

N'allez pas brouiller les concepts du mwana mbefo en lui demandant si ses statuettes peuvent bien trouver satisfaction dans ce bout de couteau. C'est un symbole. Ce reste de banane a une signification symbolique. Peu importe la chose en elle-même. Et quand vous demandez si les Makita mangent : « Ils mangent », cela va de soi !... En voilà encore une de ces questions étranges ! Et les Makita voient et entendent... Comme pour vérifier, je prends la figurine entre les mains et j'examine ses yeux, ses oreilles, sa bouche mal bâtie, puis je regarde mon féticheur. Il esquisse un sourire, mais il ne faut pas insister. Sans quoi vous le mettez mal à l'aise et vous risquez de le rendre définitivement muet.

Comme, parmi la collection de statuettes installées sur la couche, je constate que l'une d'elles est tournée le nez contre la paille de la paroi, je demande une explication : « Mfumu Lumbu ka wo ko », me répond-il avec un sentiment de mécontentement, « Mfumu Lumbu n'écoute rien ». Il avait présenté à ce fétiche des cadeaux répétés, mais lui s'obstinait dans son mutisme, ne daignant pas abaisser son regard sur les offrandes, ni prêter l'oreille aux prières. Aussi à bout de patience, le féticheur irrité le punissait...

Au départ, je lui donne un cadeau royal, qui confirmera notre

amitié et servira de réparation pour le trouble jeté par ma visite dans cette vie solitaire et absorbée. A peine sorti, je suis l'homme du coin de l'œil. Il se met à genoux, frappe les paumes des mains et demande à ses fétiches d'excuser le dérangement causé par cet intrus ; ensuite il leur offre mon cadeau, qui les remettra de leur émotion.

Un jour, un féticheur consentit même à me passer une de ses pièces magiques en échange d'un cadeau qui ébranlait sa convoitise et celle de ses fétiches. Mais aussitôt il leur fit tout de même ses excuses et il promit que le « féticheur-mère », le ngudi a nganga, reviendrait sans tarder remplacer l'objet disparu ; d'ailleurs le fétiche, sans doute, ne pouvait qu'applaudir à cette aubaine imprévue.

Je suis mis presque toujours au courant des villages où hommes ou femmes se soignent ainsi. Un jour, en arrivant, je demandai des nouvelles de l'« enfant » du fétiche Mluwa. On m'avertit qu'à la voix de mes porteurs il était tombé évanoui. Je gagnai la case et y vis en effet le malade étendu à terre, l'écume à la bouche. Il avait tout à fait perdu connaissance. On m'invita à m'éloigner. J'obéis aussitôt. Quelques instants après, on m'avertissait qu'il était revenu à lui.

Pendant sa longue réclusion, le féticheur-novice s'entretient ainsi avec ses fétiches ; survienne une crise de la maladie, il prend ceux-ci dans les mains, les frappe aux épaules, à la poitrine, au dos, en gémissant : « Laisse-moi, laisse-moi ; guéris-moi, guéris-moi ». C'est que le même fétiche qui rend malade semblablement guérit.

Du matin au soir, et du soir au matin aussi, car il est hanté de songes, l'emprise magique oriente toutes ses pensées et marque tous ses actes : c'est avec ses fétiches qu'il partage ses repas ; il mange avec eux une banane, leur en offrant un morceau ; avec eux, il boit du vin de palme, et verse à leurs pieds les premières gouttes. Tous les événements de la vie, sa conception nouvelle les interprète : un mort, une antilope tuée à la chasse, un coup de fusil, tout prend un sens conforme à l'ordre de ses idées. Entend-il prononcer quelque mot tabou, serpent, léopard, il entre dans les transes nerveuses qui conviennent. Parfois un plaisant, voulant jouer la farce, lui jette au visage ce mot prédestiné. D'instinct notre homme commence à s'agiter, et ne cesse qu'une fois l'amende prescrite payée par l'imprudent : neuf coquillages rituels. Le mauvais drôle, pris de frayeur, s'empresse de calmer le magicien, en lui présentant les coquillages requis.

Parfois le soir, l'obscurité étant tombée, j'invitais le malade mystérieux à venir m'entretenir. A la première demande, il répondait invariablement par un refus, il ne pouvait venir. Mais quelques instances et le fait d'affirmer que les puissances secrètes du blanc, estimées de ces primitifs, se garderont de lui faire du tort, et aussi

que mon invitation formelle est une garantie, suffisaient à vaincre son refus. Muni de ses instruments de musique, il s'amène alors, peinturluré de raies rouges et blanches sur les tempes et les bras, le panache de plumes sur la tête. J'ai invité également les enfants de sept à huit ans. Ma case est bondée. J'installe le magicien à côté de ma chaise, et les gosses s'accroupissent au hasard, entourant le maître d'orchestre. Celui-ci s'introduit par quelques mesures pour rien. Il pince les cordes de son « violon » de construction locale, ou racle les entailles d'un morceau de bambou de marais, puis il bourdonne entre ses lèvres une mélodie très simple. Peu à peu le chant proprement dit commence. Alors les petits de reprendre en chœur en se frappant les mains et avec des mouvements rythmiques du buste. Entretemps, les villageois se sont amassés autour de ma case et suivent ce qui se passe avec un intérêt bruyant. Tout à coup, s'imaginant sans doute que la scène à peine commencée a assez duré, le magicien fixe le coin de la case, et avec une respiration violente, il crie : « A kèlè kèlè » ! Les gosses se sauvent au dehors comme une volée de moineaux, les anciens empoignent le malade, lui jettent son nom fétiche : « A Mbulu'ê... kèlè kèlè... ». Au bout du compte, il semble revenir à lui. D'une voix autoritaire qui achève de le remettre d'aplomb, je rappelle les enfants et j'invite le maître de chants à recommencer ; il obéit sans protester. Et les voix douces et enfantines, les petits refrains harmonieux mais monotones du « mwana nkisi » (l'enfant, l'élève du nkisi) reprennent de plus belle. Au dehors, les rires des curieux semblent approuver ma clairvoyance. Une poignée de tabac récompense notre hystérique apprivoisé ; une autre est donnée au chef du village, afin qu'en la distribuant, il puisse observer la politesse et la coutume du pays et octroyer à chacun quelques bouffées. Il y avait là de quoi combler et transporter au troisième ciel ces gens simples.

Les mois s'écoulent, les leçons du féticheur-mère se multiplient ; l'élève acquiert une connaissance approfondie du rituel et de la composition si complexe des panacées. Alors se célèbre la cérémonie de sortie.

De très grand matin, avant les premières lueurs, le nganga-maître conduit l'élève, revêtu de ses guenilles repoussantes, vers la rivière. Celui-ci prend enfin son bain, jette ses loques et couvert de feuilles remonte au village. Là on lui coupe les cheveux, qu'il était interdit de tondre pendant tout le temps de sa probation ; on lui remet un pagne neuf, enduit de rouge de nkula. Les tambours battent, les « téléphones » ([3]) annoncent la fête par delà les montagnes, les gens crient, chantent et dansent ; le féticheur-mère tient le lauréat par le

(3) Tambours très résistants pour la communication des nouvelles au loin.

petit doigt, le montre ressuscité en dehors de sa case, qu'ils contournent trois fois. L'exaltation atteint son paroxysme, les tambours redoublent de vigueur, les cris et les acclamations se fondent dans un vacarme général. Toute la journée, et jusque bien tard dans la nuit, on fête et on danse.

Parmi les victimes sacrifiées en ce jour, il y a une volaille dont tous les assistants doivent goûter ; on en conserve un osselet du cou, dont les absents à leur retour auront à se frotter la gorge afin de participer ainsi, par un effet rétroactif, à la cérémonie rituelle du clan. Tous portent au bras une figurine minuscule, le Nderi, symbole de la participation commune.

On est heureux au village, car le jeune homme, perdu depuis des mois et tenu pour mort, le voilà dans toute la splendeur de sa résurrection et de sa vie nouvelle ; il ne manquera pas de communiquer au clan et à tous ses membres sa vigueur et sa force.

Cette « investiture », en usage pour les fétiches Mluwa et Mbwolo, donne une idée des rites analogues pour les fétiches Magamba, Kosi, Kita et autres.

Désormais le jeune magicien est en état de pratiquer son art et d'appliquer aux malades les bienfaits de sa science et de sa puissance magique. Lorsque, sur les indications d'un devin, un malade se considère comme atteint du Mbwolo, il ira trouver le féticheur du Mbwolo. Le chasseur qui se croira ensorcelé par les puissances Nambu, Kakandi, Mbumba, Konsu, etc., se présentera au magicien particulier de ces puissances pour se débarrasser des adhérences nocives qui obscurcissent ses regards ou font rater le fusil ; il aura à porter sur lui un coquillage, un sachet, une corne, ou un goulot de calebasse remplis de panacées propres à chacun de ces fétiches.

Quelqu'un veut-il obtenir la prospérité pour son champ d'arachides, ou ses précieux plants de tabac, cultivés sur l'emplacement de villages abandonnés ou incendiés, ou bien attirer la protection sur son pigeonnier, son poulailler, il attache une figurine Mbumba, ou un sachet de Isungu à un pieu planté auprès du champ ou des frêles constructions. Le voleur qui oserait y porter la main sera poursuivi par le fétiche dont le regard perçant veille.

Il arrive souvent au devin de déclarer : « Toi, ton père, ou ton grand-père a mangé des arachides gardées par le Kenge, le Itsakanga, le Nkundya Ngulu... ». Le mal s'est lentement développé, transmis et enfin manifesté dans le descendant. La personnalité n'est point chez ces primitifs strictement individualisée ; la vitalité, comme la sève d'un arbre qui parcourt les racines, le tronc, les branches, les feuilles, est censée unir en une sorte de continuité les enfants à tous leurs ancêtres.

Que de fois j'ai vu des scènes d'ensorcellement. C'est une femme

qui a constaté qu'on a arraché ses carottes de manioc ou qu'on a volé ses arachides. Ici c'était en plein midi : je vis la femme faire le tour de sa case en brandissant son Kita dans toutes les directions, mais avec insistance vers une de ses voisines qu'elle soupçonne. Là c'était dans le calme du soir : une femme proférait à plein gosier ses malédictions, en agitant son Imbala. Ailleurs un homme traînait son fétiche Mbwolo par une corde à travers le village, et, s'arrêtant devant toutes les cases, dressé sur un pied, un genou levé, il sifflait dans une corne : « Pua... A Mbwolo ! Celui qui a emporté la chèvre va la ramener ! Les oiseaux forts et non-nuisibles, qu'ils se portent bien, mais les jeunes gloutons, tue-les ! » Et il soufflait une pincée de poudre en l'air, en jetait dans les foyers qui se mettaient à fumer. « Le coupable, me déclara un interprète, rapportera aussitôt la chèvre volée (ce que je n'ai jamais constaté), sans quoi « fudi » il est malade, c'est un homme mort ». A la vérité, le voleur et aussi quelques autres, pris de frayeur salutaire, hésiteront à commettre encore un vol semblable.

II

Parmi les magiciens, le devin ou ngombo forme une classe particulière. Il observe, du moins s'il s'agit de ngombo Wefwa, le devin le plus répandu, une réclusion, des cérémonies, des tabous semblables à ceux que j'ai décrits, mais au terme de sa cure, il pourra s'acquitter d'une double fonction : celle de guérisseur-protecteur et celle de devin proprement dit.

J'ai rencontré personnellement quantité de ces devins, en divers endroits. Un jour, c'était à Itubu, dans l'après-midi. Informé qu'une femme ngombo habitait dans le village, je la convoquai. Elle arriva, tandis que j'examinais le groupe scolaire des gamins et des gamines. Elle portait un gosse, dont elle serrait la tête dans l'angle de son bras et qui pendait comme une grenouille ; d'une main, elle tenait son petit tambour « mukoko », de l'autre son grand sac où se logeait le matériel ngombo. Elle s'approchait en sifflotant et en regardant dans le vague, du côté des nuages, à gauche et à droite. Je lui dis d'attendre que « mon travail » fût achevé. Elle s'assit un peu à l'écart. Entretemps, les gens du village et mes porteurs, curieux de voir ce qui allait se passer, se massaient auprès du groupe des enfants.

Ayant congédié les petits, j'entrai dans ma case avec un de mes porteurs, et lui glissai dans la main qu'il tint fermée un bouton de chemise. Ces boutons font l'envie des fillettes et des jeunes fiancées : elles s'en font une couronne autour du front, et, ma foi, oublie-t-on leur première destination, c'est joli. L'objet était donc aisé à « deviner ».

Mon compagnon s'installa en face de la magicienne, qui s'était assise sur son petit tambour et avait ouvert son sac. Elle en retira un petit sachet, le « Mdingu » et le crâne d'un chien autrefois remarqué par son flair incomparable à dépister le gibier. Elle prit alors de la terre blanche, le « pemba » et se traça — en l'écrasant sur son visage — deux lignes prolongeant sur les tempes les pointes extérieures des yeux ; puis elle donna de la même terre au porteur qui imita le geste. Alors commença un entretien stéréotypé, où, le porteur reprenant chaque fois le dernier membre de la phrase, la ngombo y ajoutait un nouveau mot. Cela constituait une vraie suggestion. D'un air inspiré, comme cherchant du flair l'objet caché, la magicienne reniflait le crâne, jetait un regard au loin, et de plus en plus haletante, fixant l'interlocuteur dans les yeux, elle continuait ses oracles alternés. L'homme était littéralement subjugué. Puis tous deux s'arrêtèrent. Je n'y entendais rien. Le porteur, après une pause, me traduisit la réponse : « Une médaille ». D'une voix décidée, avec un sourire de triomphe, je regarde l'assistance et dis fermement : « Erreur ». Elle renifle à nouveau : « Un sifflet », dit-elle. Plus fort, je déclare : « Erreur » ! Un peu décontenancée par les rires de la foule, elle recommence son geste de recherche : « Une pièce de dix centimes ». Plus hardi encore : « Erreur » ! m'écriai-je. La ngombo perdit son air inspiré et... la tête. Je commandai au porteur d'ouvrir la main : un bouton !... La foule aussitôt, défendant la ngombo, s'écrie : « Elle l'avait dit ». En effet, je payais souvent par ces attrayants boutons les menus objets qu'on m'apportait. Je déclarai : « Un bouton est un bouton, et une pièce de dix centimes, une pièce de dix centimes ». Toutefois pour en finir et ne pas effaroucher la ngombo, je déclarai qu'elle avait en effet « deviné » à peu près juste.

Mon petit boy, alors, plongeant la main dans le sac à tabac, en donna d'un geste large une poignée à la magicienne — ce fin tabac aromatique qui vient du blanc ! — une autre poignée au chef qui, dans l'explosion de la joie, devait faire sa distribution habituelle. Le soir, aux prières, tous étaient présents et la ngombo se trouvait en évidence, à la première rangée, auprès des enfants.

Dans une tout autre partie de ma région, j'ai observé un cas différent. J'avais avec moi, pour m'accompagner dans mes pérégrinations, le fils aîné du grand chef Munene. Il me signala un devin fameux, « dont le fétiche parlait ». Evidemment je lui fis l'honneur d'une visite. Je le rencontrai à l'entrée du hameau, et lui demandai de voir son fameux Ngombo. Effrayé, il nia l'existence d'un fétiche, et d'un fétiche qui parlerait. Pour le confondre, je pris à témoin le fils aîné du puissant chef. Aussi cessa-t-il ses négations et il me conduisit dans sa hutte. J'entre avec lui. Dans le coin de droite,

une case minuscule abrite une statuette masculine. Sur le toit de la case, appuyée contre la paroi de la hutte, la figurine de l'épouse. Le devin se met alors en position courbée devant son fétiche, non sans avoir exigé que nous nous tenions à l'autre bout de la hutte... pour ne pas effrayer le Ngombo. Aussitôt, avec un dialogue de tons hauts et bas, semblables à ceux du tambour-téléphone, un léger sifflement se produit, venant de je ne sais où, et qui prononce comme en un soupir : « E Pfulu'ê... ê Pfulu'ê » — c'est ainsi qu'il appelle son fétiche — « Comment est-il venu, comment est-il venu ? » Et pour réponse : « Pour trahir, on m'a trahi ». J'interviens : « Trahi, trahi, en voilà des propos !... Quel est donc le fétiche que j'ai volé dans le pays ? Mais voyons, ngombo, demandez à Pfulu de dire l'amende que je dois lui payer ». « En effet, me répond l'homme. Donnez un objet à Pfumu Mawasa (le fils de Munene). Je sortirai et je ferai nommer ensuite par Pfulu ce que vous aurez donné ». Je reste donc avec deux de mes porteurs et le fils du chef. Les autres sortent. J'enlève à mon catéchiste régional une chaîne et un sifflet dont je lui avais fait cadeau et je les remets à Mawasa. Je fais alors rentrer les hommes. Sans avoir l'air de nous regarder, le devin s'installe à nouveau devant son Ngombo : « E Pfulu ê, ê Pfulu ê, qu'a-t-on caché ? » et Pfulu siffle sa réponse : « Bukolu kagene, bukolu kagene, il a donné une chaîne ». Mes amis, étonnés, pour tromper le fétiche, protestent : « Pas vrai, il a donné un franc. Le fétiche a dit un franc, — falanka katèlè Pfulu ». Mais de son ton sifflotant : « Ka dia ko, ka dia ko, — ce n'est pas cela, ce n'est pas cela, reprend le fétiche, il a dit une chaînette »...

Etonnement des témoins...

Je dis un jour à un vieux chrétien : « Toi, mon vieux, j'en suis sûr, tu crois encore à toutes ces balivernes et racontars de Ngombo ». Et avec franchise il me répond : « Je ne les consulte plus, mais j'y crois. Et comment n'y croirais-je pas ? Je vais à Iyaka (région le long du Kwango) et le Ngombo me dit : Tel fétiche est cause de la maladie, tel sorcier a tué mon père. Je vais à la Twana, et le Ngombo me répond tout de même : Tel fétiche est cause de la maladie, tel sorcier a tué mon père. Je vais à la Wamba et le Ngombo me répète : Tel fétiche est cause de la maladie, tel sorcier a tué mon père. Tous répondent de même... Comment n'y croirais-je pas ? »

Je pense qu'il serait excessif de tenir tous les devins pour des trompeurs et des exploiteurs de foule. Même si le ngombo sait que ses opérations sont des trucs, il y voit tout de même une force magique et n'est donc pas nécessairement insincère. S'il est permis de faire cette comparaison, peut-on traiter de farceur un médecin, parce qu'il applique un traitement purement expérimental ou qu'il croit parfois davantage à la valeur psychologique de ses drogues ? De plus,

le devin est persuadé que des forces antagonistes peuvent l'induire en erreur et que les envoûteurs plus puissants peuvent faire dévier ses déclarations.

Il n'en reste pas moins vrai qu'à leur insu peut-être les ngombo sont les plus grands malfaiteurs du pays. Ce sont eux qui désignent les individus envoûteurs et sorciers, à qui l'on attribue les maladies et les décès. Il s'ensuit qu'ils prescrivent l'épreuve du poison, à quoi pas mal de gens succombent. Dès qu'un patient, soumis à l'épreuve, en arrive dans son délire à trébucher, on le conduit à la tombe de sa victime supposée et on l'assomme à coups de bâtons et de pierres. Les ngombo sont ainsi la cause des mésententes au sein du clan.

III

Il y a les féticheurs, il y a les devins, il y a aussi les envoûteurs ! La magie elle-même, telle que nous l'avons considérée jusqu'ici peut passer en un sens plus large pour un envoûtement : le fétiche protecteur jette un mauvais sort sur un quelconque malfaiteur ou voleur : il est donc la cause principale de la maladie. Mais dans ce cas, la maladie est universellement considérée comme chose juste et profitable à la communauté. L'envoûtement au sens strict est tout autre chose : Il n'est que mal et nuisance, cause de maladie et de mort, instrument de vengeance et de jalousie. Il atteint l'individu déterminé, l'ennemi personnel.

Il est strictement endoclanique ; personne n'a le pouvoir d'envoûter hors de son clan. Un mari ne peut envoûter sa femme, ni inversement, les mariages étant exoclaniques. En règle générale, l'envoûtement strict ne peut se produire dans la famille que de haut en bas : du père sur le fils et les petits-fils, et entre frères, surtout de l'aîné sur le cadet. En revanche, les deux clans des parents de l'enfant peuvent l'envoûter, son père et ses oncles maternels.

L'envoûtement tient à l'exercice par le père de la puissance vitale qu'il détient sur le principe vital de son fils. « Kamdya », il mange son fils, lui ronge les entrailles. Il y a ici analogie avec ce que nous constations plus haut de la maladie inoculée à l'aïeul et qui ne se manifeste souvent que chez le petit-fils.

Soit dit par parenthèse, cette continuité vitale entre les « anciens » et leurs descendants ne révèle-t-elle pas l'élément profond, la base de la conception clanique étroitement communautaire qui règne dans ces populations ?

Par un détour habile, il est possible d'envoûter n'importe qui. Il suffit de trouver, parmi les membres influents du clan de l'adversaire, un allié, lequel, contre rétribution, perpétrera l'homicide.

Telle est la déformation lamentable vers laquelle ont évolué ces primitifs : La puissance vitale, créée pour assurer l'heureuse multi-

plication de l'homme est retournée contre elle-même, la nature se suicide, comme elle le fait, dans notre civilisation décadente, par les pratiques anticonceptionnelles, qui inspirent par contre au primitif le plus profond mépris.

Comment l'envoûteur, agent principal, arrive-t-il à se servir des puissances magiques, pour accomplir un meurtre ? De nombreux moyens s'offrent à lui. Il peut piétiner l'ombre, le « kininga » de la victime, en prononçant des malédictions. Pour comprendre cette pratique, il y aurait à considérer le rôle de « l'ombre » comme élément constituant de la personnalité humaine. Le nom aussi a une portée ontologique : l'envoûteur doit le connaître pour arriver à tuer son ennemi. Il peut encore soustraire à sa victime des objets dont elle se sert, il les enferme dans le sac à panacées afin de les charger d'influence magique.

Mais le procédé le plus en vogue consiste à enfermer parmi les ingrédients magiques un bousier ou quelque autre animal que l'envoûteur envoie ensuite dans la direction de la victime en disant : « Ne suis-je pas le maître de cet homme ? Qu'il soit sans nerfs, sans force ! A lui la faiblesse, à moi la force ! Va, va, va le tuer ! » Et le bousier s'en va, de son vol bruyant et lourd, heurter l'infortuné.

Je sortais un jour d'un village avec un jeune compagnon. Nous causions en suivant le sentier. Tout à coup, il me montre une tombe et me confesse un souci : « C'est la tombe de mon père, me dit-il, que je viens d'enterrer (il désignait son oncle paternel) ; pendant que je creusais la fosse, je me suis blessé à la houe ; après cela, un bousier m'a heurté au front ; ensuite, tandis que j'allais me débarbouiller à la rivière, une sauterelle me sauta à la jambe »... Je n'avais qu'à comprendre les sous-entendus de ces déclarations.

Une autre fois passant par Itenga, je fus bien surpris de voir le jeune successeur de l'ancien chef, amaigri de façon inquiétante dans l'intervalle de trois semaines. Je m'informai : « C'est l'œuvre des envoûteurs, me déclara-t-il, sans plus. Tâtez ici ». J'approche les doigts en dessous de la dernière côte : « Un bousier », me dit-il. « Et ici encore ». Je ne percevais rien. — « Un crapaud »... Je le consolai comme je pus. Trois semaines plus tard il mourait. De tels faits sont fréquents. Toute mort, sauf celle de « Nzambi » (Dieu), la mort naturelle, celle du vieillard, causée par l'Etre suprême, est tenue pour provoquée par l'envoûtement.

La pratique de l'envoûtement est bien la tare la plus sombre de la mentalité primitive, que l'on sent naturellement bonne.

Aussi bien, ces conditions magiques de la mentalité Yaka expliquent-elles l'existence assez indéterminée des « hommes-léopards », les Ba-Syonya. Les indigènes y voient-ils des hommes mués en véri-

tables léopards ? Ou bien s'agit-il d'un déguisement, où l'arme employée serait la griffe de l'animal ? Ou bien enfin imagine-t-on l'envoûteur lui-même, entré comme en possession de la férocité du léopard pour accomplir son crime ? De toute façon, cet envoûtement ne résulte plus de la domination clanique du père sur le fils. Il est attribué plutôt par l'opinion à la puissance magique d'un chef politique, autoritaire et ombrageux, aidé par ses partisans.

La première année de mon séjour dans la région, les cas de meurtres abondaient. J'en ai noté plus de trente, hormis ceux qui étaient la conséquence de l'épreuve du poison.

On le voit, toute la vie de l'indigène est dominée par la *présence constante,* à l'arrière-fond du clan, des forces magiques, dont la menace ou la protection s'exercent sans arrêt par l'intermédiaire du magicien, des objets, des cérémonies magiques. Pas un village sans case de réclusion habitée par un homme ou une femme ; pas un hameau sans ngombo, ou qui soit à l'abri des envoûtements.

Au delà des pratiques particulières que nous avons décrites, on saisit aussi la portée *sociale* de la magie dans ces populations, et, de ce point de vue, les rôles du féticheur et du devin diffèrent beaucoup. Le féticheur est le représentant du sentiment religieux et le ministre des forces magiques. Le devin, consulteur obligé dans toutes les questions qui peuvent se poser, devient fatalement le personnage tout-puissant, disposant de la vie et de la mort, et par là même, c'est lui qui, inconsciemment peut-être, entretient dans la vie magique ses plus dangereuses aberrations.

De toutes façons, l'instinct magique fait corps avec la mentalité collective Yaka. On pourrait y voir le principal élément de soudure des clans indigènes, la forme la plus concrète de ce que l'on appelle dans les pays organisés le sentiment national. Est-ce par hasard que, lors des soulèvements de 1940, consécutifs aux bouleversements européens, de nombreux meneurs étaient d'anciens ngombo ? (On les appelait d'un nom étranger à la région, Ba-Mvungi, appellation protestante de baptiseur).

Psychologiquement, l'indigène éprouve, envers ces forces magiques, une peur instinctive ; quand il se croit tout à coup pris par un fétiche hostile, il bondit brusquement en arrière. Mais ces mêmes forces redoutables, le magicien, par ses offrandes, ses services, son dévouement, réussit à se les concilier, à s'en faire des alliées. Bien plus, il peut alors agir d'égal à égal avec elles, les contraindre par ses cadeaux à des faveurs, dont le refus l'autorisera à se fâcher, à se mécontenter contre elles. Pourtant elles gardent leur indépendance, assez capricieuse. Ayant puni de maladie l'inobservance des coutumes ancestrales, elles sont seules capables de soustraire leur victime à leur influence débilitante.

Sans doute le noir voit-il aujourd'hui, dans les spirochètes et autres parasites de toutes espèces, des causes de maladies. Mais la question rebondit : Qui donc par le moyen de ces bacilles, de ces amibes, ou autres germes, a eu l'*intention* d'infliger le mal ? Ces germes minuscules ne sont pas assez méchants pour en vouloir à la vie de l'homme. Il faut donc qu'un envoûteur, par l'intermédiaire de fétiches, ou bien des fétiches mêmes soient les vraies causes des affections morbides, dans des intentions mauvaises d'envie, de haine ou bien pour défendre le clan contre les vols, les adultères, les transgressions quelconques aux coutumes.

La magie développe d'ailleurs une mentalité *fataliste*. Le pouvoir des fétiches reste en effet toujours supérieur à celui des humains. Aussi leur arrive-t-il d'accabler les hommes, au point que ceux-ci ne peuvent plus subsister ; les enfants maigrissent et prennent un aspect roussâtre ; ils s'anémient et meurent ; quantité d'adultes dépérissent ; la terre est devenue ingrate. « Ce sont, disent-ils, les fétiches qui nous tuent ». Les forces magiques semblent agir comme une aimantation progressive qui pénètre tous les objets, les hommes, les habitations, la terre elle-même. Il ne reste alors qu'à déplacer le village et à emmener une greffe de fétiches, les « tsinda gata », perches protectrices, dont la plantation fera l'objet d'une cérémonie déterminée. Quelquefois une région entière est ainsi maudite.

La vie magique du noir forme-t-elle un bloc inattaquable ? En 1940, elle passa par une crise étrange, véritable révolution religieuse. L'émotion violente, l'angoisse des irrésistibles victoires allemandes, exploitées par des influences secrètes, semblaient imposer un ordre nouveau — dans le langage local, qui employait encore un mot biblique : un nouveau « testament ». Les fétiches disparurent. En moins d'un mois, l'hécatombe des objets magiques s'étendit à tous les villages. N'était-ce pas la réaction populaire contre des puissances devenues trop impérieuses ? On profitait de l'occasion pour secouer le joug. L'intervention de « puissances » supérieures, qui se manifestaient dans les « Balama » (déformation d'allemand), excusait et même exigeait la disparition, la destruction des maîtres du pays, les anciens fétiches.

Pendant un an environ, les Ba-Yaka en furent donc délivrés. Mais, peu à peu, l'instinct magique reparut. Il n'était nullement mort. Il y a là une preuve de plus de la ténacité de la mentalité magique Yaka et de la résistance instinctive que ces populations continueront à opposer à l'apostolat chrétien, à moins qu'elles ne retrouvent la voie droite par le moyen du sacramentalisme catholique.

Léon De Beir, S. I.
Missionnaire au Congo belge.

LE PARTI CATHOLIQUE BELGE, DE SES ORIGINES A 1884

Après une existence de plus d'un siècle, le parti catholique vient de céder la place à un parti nouveau : le parti social chrétien. Celui-ci, tout en reprenant à son compte une part importante des tendances et de l'idéal de son prédécesseur, s'en distingue pourtant suffisamment pour justifier ce changement de titre : il y a plus qu'une simple modification de raison sociale. Le moment était donc bien choisi pour tenter une esquisse historique du grand parti qui vient de se transformer, après avoir conçu et réalisé, surtout durant les trente années qu'il occupa seul le pouvoir, une œuvre remarquable.

C'est ce travail qu'a entrepris, après une longue préparation, un nouveau docteur en sciences politiques et sociales, la Mère G. Guyot de Mishaegen, religieuse du Sacré-Cœur. Un premier volume vient de paraître : « *Le parti catholique belge de 1830 à 1884* », Préface du Comte Carton de Wiart, Bruxelles, Larcier, 1946. Au risque de commettre une indiscrétion, disons qu'un autre volume paraîtra plus ou moins rapidement, reprenant l'histoire du parti catholique depuis 1884.

Antérieurement à Madame Guyot de Mishaegen, deux auteurs seulement avaient abordé le même sujet. D'abord A. Mélot (qui devait mourir victime d'un camp de concentration allemand) dans « *Le parti catholique en Belgique* », Louvain, 1934. Ensuite, le Vicomte Ch. Terlinden, au tome II de l'*Histoire de la Belgique contemporaine*, Bruxelles, 1929 (p. 7 à 239 : *Histoire politique interne. Formation et Evolution des partis*). La première de ces études poursuivait un but de propagande et se bornait à dérouler une vue panoramique de l'histoire des partis de 1830 à 1930. Dans la seconde œuvre, le professeur bien connu de Louvain manifestait une fois de plus sa vaste érudition, son esprit de synthèse, son talent d'exposition.

Madame Guyot disposait de plus de place et ne devait pas tenir compte des exigences d'une firme d'édition. Cependant elle ne raconte pas tout dans le détail ; elle montre une véritable maîtrise dans le groupement des faits. Plus encore qu'à narrer, elle aime à scruter, à expliquer, à comparer. Voici par exemple quelques questions qui, à juste titre, la retiennent : Comment faut-il définir un parti ? Sous l'empire de quelles circonstances, de quelles préoccupations, les partis naissent-ils ? Où exista-t-il des partis comparables au parti catholique belge ? En quoi lui ressemblent-ils ou en diffè-

rent-ils ? De là d'amples développements, fort nouveaux. Un des charmes du livre consiste encore dans ses suggestives citations, empruntées aux écrivains de toute nuance et de tout pays. Pages pensées, pages mûries qui classeront cette dissertation parmi les meilleures de Louvain ; elle fait honneur aussi bien au maître qui conseilla et dirigea ce travail, M. le professeur Lousse, qu'à celle qui l'entreprit et le mena à terme. Religieuse d'un ordre austère, dont les membres certes ne fréquentent ni les tribunes parlementaires, ni les bureaux des hommes d'Etat, elle connaît cependant et juge avec finesse maints personnages qui vécurent ou vivent d'une existence si différente de la sienne.

Parti catholique belge ! Durant de longues années, cette épithète de catholiques, nos hommes politiques de Droite répugnèrent à l'accepter. Jusqu'en 1884, ils s'appelèrent « conservateurs » ou « constitutionnels », en ce sens qu'ils s'attachaient surtout au respect de la Constitution de 1831. Le nom de « catholiques », comme celui de « clérical », vint des adversaires du parti, des libéraux.

Bien qu'ayant été très actifs, de 1826 environ à 1831, pour obtenir les libertés modernes, les catholiques ne constituaient pas vers 1835 un parti proprement dit, différent de celui des libéraux : ils luttaient de concert avec ceux-ci. Un même culte de la liberté, en tout et pour tous, réunissait les hommes de ces deux fractions de l'opinion publique ; on a voulu reconnaître dans ces deux groupes les descendants, pour les catholiques, des Statistes, pour les libéraux, des Vonckistes, du temps de Joseph II. Opinion fort paradoxale, car si on trouve aisément tout ce que les libéraux tiennent encore des Vonckistes, nous cherchons en vain ce que les catholiques de 1830 et à fortiori ceux d'aujourd'hui pourraient conserver des Statistes de 1789.

Une autre raison pour laquelle les hommes politiques d'avant 1884 n'aimaient pas le titre de « catholique » qu'on attribuait à leur parti, c'était la crainte de voir traiter celui-ci de « confessionnel ». On ne peut en effet donner le nom de confessionnel à un groupement politique dont aucun des membres n'est forcé d'adhérer officiellement à la religion catholique et qui ne dépend pas, comme tel, de l'autorité ecclésiastique. « Le parti catholique, écrivait S. E. le Cardinal Van Roey, ne peut être identifié avec l'Eglise ; il n'en est pas même une émanation. Dans son activité politique il ne dépend d'elle d'aucune façon ; il constitue librement son programme économique, financier, militaire. L'Eglise, elle, s'occupe d'intérêts tout autres, elle s'adresse aux âmes ; elle s'efforce de leur montrer et de leur frayer le chemin du salut (1) ». Même dans les questions

(1) *Au service de l'Eglise*, t. II, p. 52, Turnhout, 1939.

touchant de très près à la religion, les parlementaires catholiques ne recevaient pas de mot d'ordre de l'épiscopat. En veut-on un exemple frappant ? Lors de la guerre scolaire, les Beernaert, les Woeste, les Jacobs luttèrent avec leurs propres armes sans qu'à leurs côtés ou dans quelque coulisse les manœuvrât aucun représentant officieux ou officiel de la hiérarchie. Pour leur part, Mgr Dechamps et ses suffragants envoyèrent leurs lettres pastorales et leurs instructions aux doyens sans se préoccuper des orateurs de la Chambre et du Sénat. Bien plus, ceux-ci jugèrent que leurs pasteurs exagéraient parfois et tel d'entre eux le leur fit sentir et communiqua à Rome sa façon de voir. Léon XIII partageait plutôt l'avis des parlementaires ; mais, sauf sur un point de détail, il laissa aux évêques leur pleine liberté. A la tenace énergie de ceux-ci, l'Eglise de Belgique dut en bonne partie la victoire de 1884, victoire électorale sans doute, mais surtout victoire de l'interprétation constitutionnelle la plus autorisée concernant des doctrines fort étrangères à l'état d'esprit des constituants de 1830 : les doctrines maçonniques.

FORMATION DU PARTI CATHOLIQUE

Du « parti catholique », il ne faut donc pas chercher l'existence avant 1846 et son enfantement même fut des plus laborieux ; il ne deviendra un vrai parti de combat, de combat défensif, nous le verrons, qu'entre 1863 et 1864. Rappelons les principales étapes de cette lente transformation.

1846. Congrès libéral.

Depuis 1840, les libéraux ne cessent de critiquer ces ministères unionistes, où quelques-uns d'entre eux consentent toutefois encore à faire ménage avec des catholiques. Leurs adversaires, constatent-ils, ont déployé une hâte fébrile dans l'organisation de l'enseignement libre aux trois degrés ; les ordres religieux de toute nature se multiplient de nouveau sur le sol de la patrie. La loi scolaire de 1842 a rendu obligatoire dans toutes les écoles officielles l'instruction religieuse et en a confié la direction aux ministres du culte. Tout à coup, en 1846, éclate la nouvelle d'un Congrès libéral. Il décide de défendre « l'indépendance menacée du pouvoir civil » ; l'enseignement sera laïcisé, le prêtre écarté de l'école publique, « à titre d'autorité ». La *Confédération générale du libéralisme en Belgique* groupera tous les libéraux actifs, organisera les polls pour la présentation des candidats aux Chambres, exigera de tous ses membres l'adhésion à des principes et imposera le mandat impératif aux élus. *Le parti libéral existe.* Il prétend se placer sur le terrain de la défense : défense de

l'école officielle ; défense des principes de 1789 ; défense, en un mot, de la Constitution dont certains articles reçoivent une interprétation à leur sens fort différente de celle des congressistes de 1830.

Les catholiques restent étourdis de ce coup inattendu. Longtemps encore un Dechamps, un De Decker garderont leur fidélité à la formule condamnée de l'unionisme. On les voit hésiter à prendre seuls le pouvoir, même quand les élections les y invitent très clairement.

1852. Malou et la première organisation du parti catholique.

Malou, lui, voit plus clair. Peu après le Congrès libéral de 1846, ce grand homme se consacre à une triple tâche : ranimer la presse, organiser les forces, composer un programme.

Des journaux catholiques, il en existe déjà sans doute en 1850. Mais ils languissent. Malou fonde la *Société pour le progrès de la Presse conservatrice*. Il acquiert *L'Emancipation* qui, après 1854, sous la direction de Coemans, puis de P. Nève, rivalisera avec *L'Indépendance* libérale. Malheureusement ses tentatives pour reprendre le débonnaire *Journal de Bruxelles* échouent. En province, *Le Bien Public* naît à Gand, en 1853, *La Patrie* se réorganise à Bruges et L'*Ami de l'Ordre* à Namur. Les Anversois possèdent désormais un organe politique flamand, le *Handelsblad*.

Sur le terrain de l'organisation politique, de l'organisation des forces catholiques, Malou fut aidé par un certain nombre de ses collaborateurs ordinaires du Parlement : de Theux, Dechamps, Dumortier et d'Anethan ; toutefois, ici, il ne put avancer qu'à tâtons et son succès fut fort relatif. On se réunit d'abord en des déjeuners où l'on cause. Puis au début de 1852 vient au jour le *Comité central conservateur* qui, d'ailleurs, à peine né, tombe en léthargie.

Cependant, cette même année, Malou annonce l'existence du parti conservateur et publie son programme. Celui-ci, quoique affaibli et édulcoré par plusieurs des 27 membres de la Droite qui l'ont signé, constitue cependant la première réponse nette, officielle, au Congrès libéral de 1846. Attachés à la Constitution, les conservateurs la défendront contre ceux qui s'en déclarent les seuls interprètes exacts. Ils combattront la laïcisation de l'enseignement, les restrictions apportées à la charité privée, l'augmentation des impôts. Comme en sourdine, on croit percevoir dans ce manifeste le regret de la lutte et l'amour tenace des thèses unionistes. Mais un pas immense en avant a été fait. Néanmoins les troupes restent inertes. A la veille des élections du 1er mai, B. Dumortier, qui s'est dépensé sans compter dans le Hainaut pour trouver des candidats, écrit que le parti catholique est « un parti de poules mouillées ».

1863. Ducpétiaux et Neut. Les Congrès de Malines et les Cercles catholiques.

À côté des figures politiques connues, apparaissent peu à peu d'autres hommes qui donneront au parti sa constitution définitive. Ils viennent de milieux divers et appartiennent à diverses carrières : journalisme, administration, professorat. Parmi les premiers : Amand Neut, Prosper de Hauleville, Henry, Lebrocquy, les frères Delmer, Guillaume Verspeyen. Dans la seconde catégorie, un nom éclipse tous les autres, celui d'É. Ducpétiaux. Parmi les professeurs, un seul se distingue : Jean Moeller, un Allemand, engagé jadis par l'Université de Louvain et qui, malheureusement, mourra dès 1862. Dans cette phalange d'hommes nouveaux, on discerne quelques jeunes gens destinés à briller dans la vie politique : Charles Woeste (1837-1922) et Victor Jacobs (1838-1891).

En septembre 1862, Moeller et Ducpétiaux se rencontrent à la XIV[e] assemblée générale des *Associations catholiques allemandes* à Aix-la-Chapelle. Enthousiasmés, ils décident d'introduire ces assises en Belgique. Édouard Ducpétiaux, libéral converti, inspecteur général des prisons et des établissements de bienfaisance, propagateur en Belgique du régime cellulaire, se dépense pour la préparation du Congrès de 1863. Les assemblées, qui doivent se tenir annuellement, éclaireront la Droite. « Éclaireront », car, jalouse de son indépendance, la Droite ne consent pas alors à plus. Les congrès s'interdisent toute intrusion dans la sphère politique proprement dite, toute participation aux questions électorales et aux luttes de partis. Leur effort principal, durant les premières années, consistera à grouper les catholiques pour la défense et le triomphe de leurs intérêts et de leurs libertés.

L'œuvre la plus importante née des Congrès de Malines est celle des *Cercles catholiques*. Amand Neut signale avec admiration celui qui fonctionne à Gand en 1862. Il en existait d'ailleurs de plus anciens, remontant jusqu'à 1853. Le journaliste propose la multiplication d'organismes semblables et fait agréer son idée ; quand, en 1869, leur nombre est monté à environ 45, Ducpétiaux lance l'idée d'une *Fédération des cercles catholiques*. Comme les Congrès, les Cercles maintiennent d'abord leur action en dehors de la politique. Ils groupent les jeunes gens, leur procurent des distractions honnêtes, les préservent des dangers moraux. Progressivement, ils se mettent à préparer les élections, ils s'intéressent au recrutement et à la formation des hommes politiques. Après 1863, le parti catholique deviendra surtout une « Fédération de cercles ».

Cependant, sous l'action vivificatrice des Congrès catholiques, de multiples œuvres naissent, s'organisent, se coordonnent entre elles, d'après leur but. La presse catholique s'améliore, elle aussi, notam-

ment par la réorganisation du *Journal de Bruxelles* et la fondation de la *Revue générale.*

1879. La Bataille décisive.

Divisés en catholiques libéraux et en ultramontains, les catholiques perdent la majorité aux élections de 1878. Frère-Orban, revenu au pouvoir, propose la loi scolaire impatiemment attendue de son parti. L'article 4 exclut l'enseignement religieux du programme des écoles. Celui-ci est laissé au soin des familles et des ministres des cultes, mais peut se donner, en dehors des heures de cours, dans un local de l'école, aux enfants dont les parents le désirent.

L'instrument principal de la défense catholique est déjà forgé. Depuis 1868, la Fédération tient son congrès annuel. En 1869, 29 cercles y envoient des représentants ; 32 en 1870 ; 35 en 1873 ; 43 en 1874 ; 54 en 1876 ; 63 en 1878. Neut, son fondateur, vit toujours, mais est âgé. Beernaert le remplacera bientôt comme président, et, lors du célèbre discours de Marche (avril 1884), 108 cercles apparaîtront groupés autour du premier ministre de demain.

La *Fédération des cercles* n'agit pas seule. Peu à peu se jettent dans la mêlée les associations conservatrices et ouvrières, voire même de simples sociétés charitables, comme les sociétés de Saint-Vincent de Paul. De nouveaux organismes se fondent, par exemple le *Comité central catholique,* qui organise l'envoi de pétitions à la Chambre, et, en 1884, l'*Union nationale pour le redressement des griefs.* La presse a reçu de nouveaux renforts. Le *Patriote* de Bruxelles (1883) prendra bientôt la tête du journalisme de combat.

1884. La Victoire.

Aux élections du 10 juin, le nombre de sièges catholiques à la Chambre passa de 59 à 70, sans compter les « Indépendants » de Bruxelles. Le chiffre des libéraux tomba à 52. Le roi constitua un ministère catholique, le 16 juin.

FAUTES COMMISES, DEFICIENCES, MERITES

Le parti catholique d'avant 1884 peut se glorifier d'une belle galerie d'hommes d'Etat et d'orateurs. En général ils ne se signalèrent pas par leur audace. Un « parti » leur semblait contraire à l'esprit du Congrès national. Ce « parti », qu'ils ne créèrent pas, mais qui naquit, pour ainsi dire, de lui-même par la sécession des libéraux en 1846, n'ambitionna pas d'abord le pouvoir ; il devait, à leur sens, éviter le bruit, les manifestations. Cela se dit et se répète à satiété entre 1846 et 1863. Le parti répugne à l'attaque ; il se cantonne le

plus possible dans des positions de défense. Sans doute, les libéraux prétendent aussi ne faire que se défendre : le ministère constitué par Frère-Orban en 1878 se nomme « Gouvernement de la Défense nationale ». Mais, pour se convaincre de l'abîme qui sépare ces deux conceptions de la défense, il suffit de comparer l'anodin projet de loi sur la bienfaisance, de 1857, qui reçut des libéraux le titre de « loi des couvents », et la loi scolaire de 1879 que Malou baptisa du nom de « loi de malheur ».

Le parti catholique ne se distingua pas non plus par sa clairvoyance. On peut lui reprocher d'abord son antimilitarisme ; puis la lenteur qu'il mit à comprendre le problème flamand ; et que dire de son attitude en face de la question sociale ? Toutefois en ces deux derniers points, les libéraux se dégagèrent plus difficilement encore de leurs œillères. Hommes de droite comme hommes de gauche abordent la question ouvrière sous l'angle singulièrement étroit du libéralisme économique. Vainement Ducpétiaux, Visschers, Beernaert réclament-ils la réglementation et limitation du travail dans les mines, surtout en faveur des femmes et des enfants. Le seul correctif admis alors aux abus de la liberté, c'est la charité, l'aumône. Une *Fédération ouvrière* existe depuis 1867. Elle se trouve aux mains des patrons.

Ces erreurs et d'autres s'expliquent en partie par l'idolâtrie de la liberté, dont souffrent presque tous ceux qui appartiennent à la génération de 1830.

Dans l'autre plateau de la balance, il faut placer les mérites, les réalisations. Ne nous arrêtons pas à l'attachement à la monarchie que les libéraux partagent avec les catholiques ; ni à l'amour de nos institutions, parce que, en dépit d'interprétations divergentes, les deux partis les défendent indistinctement. Les catholiques collaborèrent aussi à la confection de nos lois essentielles, comme la loi communale. Dans certaines matières qui intéressent plus spécialement les croyants, nous possédons d'eux des discours, longs sans doute et académiques, mais qui forment un ensemble des plus instructifs. On voudrait ne pas devoir les chercher dans les incommodes *Annales parlementaires* et en posséder une anthologie. La discussion de la loi scolaire de 1842, celle qui se déroula sur les cimetières en 1861-1862, présente, dans une langue forte et brillante, tous les arguments qu'on peut alléguer en faveur de la thèse catholique. Mais ce que nous devons surtout à cette lignée de parlementaires et d'hommes d'Etat, c'est la conservation de nos libertés religieuses. Pour elles, ils demeurèrent presque continuellement sur la brèche de 1846 à 1884. On ne possède encore de biographies suffisantes que de quelques-uns d'entre eux : Malou, Ducpétiaux, Jacobs, de Haulleville, Dumortier, Dechamps. Combien de temps faudra-t-il attendre les autres et la remise sur le métier, d'après des sources

nouvelles, de celles qui pèchent par leur généralité, par leur ton dithyrambique ou par leur connaissance insuffisante de l'époque ? Ces vies cependant nous parlent de notre passé le plus proche. Elles doivent nourrir de nos doctrines, de nos traditions, les hommes politiques de demain.

CHRÉTIENS SOCIAUX

A partir de 1884, le titre de *parti catholique* semble accepté de tous. Il se substitue de plus en plus à toutes les autres dénominations. On vient de le remplacer par le titre de « chrétien social ». « Social », le parti conservateur ne mérita pas cette épithète avant 1886. Mais après 1886 le « parti catholique » ne fut-il pas sincèrement « social » ? Les ministères catholiques n'échafaudèrent-ils pas ce magnifique édifice de lois ouvrières qui ne redoute la comparaison avec aucun autre de la vieille Europe ? Ce n'est certes pas en 1945 que les catholiques belges découvrirent la démocratie et la question sociale. Depuis 1884, une nouvelle génération de ministres, de parlementaires, d'hommes d'action a surgi, plus nombreuse peut-être que celle d'avant la lutte scolaire, plus constructive en tout cas. Quelques-unes de ces personnalités égalent ou dépassent celles de jadis : citons, entre beaucoup, Beernaert, Lejeune, de Smet de Naeyer, A. Verhaegen, Van den Heuvel, Levie, Schollaert, Helleputte, de Landtsheere, de Broqueville, Renkin, Carton de Wiart.

Bien qu'ayant renoncé à son vieux titre de catholique, le parti chrétien social, qu'il le dise ou non, garde comme tâche première la défense de nos libertés constitutionnelles, et surtout de la liberté d'enseignement et d'association, contre quiconque les attaque ou les menace. Notre foi forme l'héritage le plus cher du passé. L'attachement au catholicisme n'a cessé de constituer un des traits propres du visage de notre patrie.

Le parti libéral pourrait, cette année, fêter son centenaire. Il semble peu probable qu'il y songe dans l'état d'abaissement où il est tombé par sa faute. Quoique plus jeune, le parti catholique n'en reste pas moins le plus ancien parti catholique du monde. Il ne ressemble à aucun autre. Ni à celui de Hollande, qui ne remonte qu'à 1896 et ne cache pas son caractère confessionnel ; ni au Centre allemand qui, de 1848 à 1918, connut certes des heures de gloire et de fécondité, mais se laissa parfois entraîner dans les eaux tumultueuses du pangermanisme ; ni au parti des *Popolari* italien ni aux *Christlich-Sozialen* d'Autriche.

Dans l'excellent ouvrage de Madame Guyot se trouvent rassemblées un bon nombre de définitions, anciennes et nouvelles, du terme : parti politique. On ne pourrait, croyons-nous, en trouver de

plus vague, de plus mauvaise que celle de Ch. Maurras. « Qu'est-ce qu'un parti ? Une division, un partage. L'élément générateur des partis est passionnel, et presque toujours personnel. Un homme, un nom servent de drapeau, et ce drapeau flotte et palpite d'autant plus vivement qu'un prétexte a été fourni soit par une ambition trompée, soit par un déni de justice ou par son semblant, soit par une vengeance exercée ou subie ». Aucune des définitions que Madame Guyot énumère ne la satisfait complètement. Modestement, elle propose la sienne : « Une association de fait pour la défense ou le triomphe, par des moyens légaux, d'une certaine conception du bien commun ». A cette définition, d'ailleurs fort bonne, il nous semble qu'il manque un mot, celui de *politique*. Toute association qui cherche à se constituer pour la défense ou le triomphe d'une conception du bien commun ne forme pas nécessairement un parti. De plus, lorsqu'il s'agit du parti politique, le triomphe de l'idée dont il s'est fait le champion se réalise par sa conquête du pouvoir. Quoi qu'il en soit, de même que la définition de Ch. Maurras s'applique fort mal au parti catholique belge, celle de Madame Guyot lui convient fort bien. Le parti catholique belge, en effet, se rallia toujours autour d'une des meilleures notions du bien commun, puisqu'elle plonge ses racines dans la nature religieuse de l'homme et dans le christianisme. Il ne s'écarta jamais des voies les plus rigoureusement légales. Il ne voulut peut-être pas toujours assez efficacement « le triomphe » de sa conception. Cependant ce que je pourrais appeler « son histoire militaire » compte bien des pages glorieuses et qu'il y aura toujours profit à méditer.

E. de Moreau, S. I.

MEDECIN, GUERIS-TOI TOI-MEME

Sous le titre « *Physician Heal Thyself, A Call for Church Reform* », le Dr Cyril Garbett, archevêque d'York, a publié, il y a quelques mois, en un élégant petit volume, une série de causeries faites à Oxford, Cambridge et Carlisle pendant les dernières années de cette guerre. Ce haut dignitaire de l'Eglise anglicane part de faits constatés par tous ceux qui vécurent en Grande-Bretagne, à savoir : l'absentéisme des fidèles aux services religieux et le manque d'influence de la doctrine chrétienne sur la vie du peuple anglais. « La masse des populations — écrit-il — quelle que soit sa condition sociale est presque entièrement ignorante de la vie du Christ et des vérités élémentaires de la foi. Ce déclin de la foi conduit à la perte de tout idéal et aboutit inévitablement à une baisse de la vie morale. Une fois de plus l'Eglise doit redevenir « missionnaire » pour reconquérir les âmes au Sauveur ».

Comment ne pas rapprocher de ces préoccupations celles qu'avaient l'abbé Godin, l'auteur de « *France Pays de Mission* », et ces prêtres qui, en août dernier, se réunissaient à Floreffe et constataient que l'Eglise catholique accrochait mal nos populations belges ? De part et d'autre on aboutit à une même impression : déficience de la cité terrestre, matérialisation à outrance, urgence d'une rechristianisation par des méthodes qui mordent sur nos contemporains.

Nous avons lu les réflexions qu'inspire à l'archevêque d'York l'actuelle indifférence religieuse des anglicans et, plus d'une fois, nous nous sommes surpris à faire inconsciemment un parallèle avec la situation religieuse en Belgique. Nous pardonnera-t-on de publier l'essentiel de ce petit livre dont l'étonnant accent de sincérité religieuse ne manquera pas de frapper, si nous avouons le faire dans l'espoir que soient sans cesse repensées nos méthodes d'apostolat ?

La première causerie est consacrée à l'enseignement religieux, à l'organisation ecclésiastique et au service du culte. Le Dr Garbett se plaint de ce que l'enseignement religieux, qui se donne dans les temples, manque d'actualité et que le style des pasteurs soit empreint d'une pompe majestueuse qui le rend incompréhensible (1) aux fidèles ha-

(1) Plus que la langue et le style des prédicateurs, nous croyons qu'en Belgique c'est surtout le thème choisi ou les développements (trop artificiels ou conventionnels) qui auraient besoin d'être rajeunis. En octobre dernier, nous avons assisté, à Bruxelles, à des sermons donnés à l'occasion de missions. Plus d'une fois l'exposé était inapproprié à l'auditoire. Tel prédicateur, expliquant les commandements de Dieu à un auditoire bourgeois, crut bon, à

bitués à la lecture de journaux ou de romans policiers. « C'est de l'arabe pour l'homme de la rue ». Bien mieux la langue et les expressions du *Prayer Book* lui-même sont trop loin de la mentalité contemporaine en sorte que l'assistance aux services religieux devient monotone. Aussi, après un temps de crise ou de danger où les fidèles ont fréquenté plus souvent les offices, ne manque-t-on pas de les voir reprendre leurs vieilles habitudes d'indifférence (2).

Après avoir constaté l'inintelligence des formules traditionnelles, il est compréhensible qu'on examine, en un deuxième chapitre, la revision du *Prayer Book*. L'archevêque se fait en cela l'écho d'un article paru dans le *Times*, où l'on écrivait : « les mots employés, quoique du plus pur classicisme, sont incompréhensibles à beaucoup. Il est urgent d'en rajeunir la langue, tout comme aussi d'en adapter les formules aux besoins spirituels du temps présent (3) ». Si, à l'époque où il fut conçu, le Livre de la prière anglicane était familier aux croyants parce qu'ils avaient été élevés dans une atmosphère religieuse, aujourd'hui il reste impénétrable à une nation éduquée dans une civilisation matérialiste (4). Des exemples cités par l'au-

---

propos du deuxième commandement, de s'attarder sur les promesses ou les vœux faits à Dieu ou aux saints, sur les possibilités d'en être dispensé, sur les jurements... Mais l'explication claire et pratique du vrai blasphème : « Si Dieu était juste, il ne permettrait pas le succès des méchants ; s'il était bon, il ne m'éprouverait pas pareillement », son auditoire en est encore à l'attendre.

(2) On constate dans les milieux wallons une baisse de la pratique religieuse. Telle grosse paroisse du Condroz n'a-t-elle pas vu les communions, qui se chiffraient à cent quarante-trois mille pour 1944, tomber à quatre-vingt-douze mille pour 1945 ? Lorsqu'on interroge, on entend souvent donner comme raison : la fin de la guerre, le retour des absents... et la présence prolongée des libérateurs. Ne devrait-on pas en ajouter d'autres ? Si, en présence de cette recrudescence de piété due à la guerre, on avait essayé de mieux faire comprendre la messe, d'y faire participer les fidèles (messes dialoguées, lecture en français des épître et évangile), et surtout si on avait insisté davantage sur l'étroitesse religieuse et le peu d'amour filial envers le Père que manifestent ces pratiques religieuses à fins intéressées, n'aurait-on pas gardé plus de ferveur dans le troupeau ? Le désintéressement de la prière mériterait d'être souligné à l'occasion de ces cérémonies extraordinaires qui amènent la foule des quémandeurs.

(3) Le *Prayer Book* correspond à peu près à nos livres de piété appelés : « Manuel de la vie chrétienne ». On y trouve les prières du matin et du soir, la cène, le baptême, le mariage, l'office des morts, la purification des femmes, la confirmation, des prières diverses, des rubriques et des monitions pour mener une vie chrétienne. S'il n'est plus adapté aux nécessités actuelles, il est naturel que les anglicans songent à le rajeunir. Rien de semblable n'est nécessaire dans l'Eglise romaine.

(4) En certaines paroisses, on a conservé l'habitude de lire l'épître et l'évangile au moment du prône. N'y aurait-il pas lieu, là où il y a plusieurs prêtres et où les circonstances le permettent, de corriger cette coutume en reportant aux moments liturgiques cette lecture des textes sacrés ? On souhaiterait également qu'il existât pour ces lectures une traduction paraphrasée de l'épître et que, pour l'évangile, le sens général et sa portée doctrinale soient brièvement indiqués, s'ils ne ressortent pas immédiatement du contexte. Certaines épîtres, comme celles des 12e et 13e dimanches après la Pentecôte, de la septuagésime, du 4e dim. de carême, parlent-elles encore à nos contemporains

teur pour confirmer sa thèse nous n'en retiendrons que deux. Le premier est fourni par des aumôniers protestants qui, dans les camps, firent la douloureuse constatation du peu d'attention que leurs hommes prêtaient aux formules liturgiques. Le deuxième est tiré des souvenirs personnels de l'archevêque d'York, au temps où il était curé d'une paroisse anglicane. Lors des baptêmes, des mariages ou des enterrements — circonstances où la plupart des anglicans vont au temple —, il est apparu au Dr Garbett que les cérémonies, les prières et les chants restaient incompris des assistants. Leur attitude froide et correcte montrait clairement que, s'ils étaient matériellement présents à l'église, leurs pensées en étaient fort loin (5). Et de conclure : « Les hommes d'Etat élaborent des plans pour rebâtir un monde pacifique ; nous autres, hommes d'Eglise, nous ne devons pas rester en arrière et avons le devoir d'envisager comment, par des services religieux simples et intelligibles à tous, nous pourrions secouer l'indifférence des croyants et ramener les masses à Dieu ».

Un retour généralisé à la pratique religieuse ne peut se faire — c'est l'objet de la troisième conférence — sans une réforme de l'Eglise anglicane. Avec une franchise guère égalée jusqu'ici chez les protestants anglais, l'archevêque d'York réclame pour sa confession le droit de pouvoir choisir librement ses pasteurs. On sait que, dans l'économie actuelle, les évêques sont nommés par la Couronne sur proposition du premier ministre (6). Les chapitres cathédraux sont bien consultés mais c'est là pure formalité et il est inouï dans l'histoire reli-

---

vivant en milieu païen et dont les connaissances religieuses sont fort rudimentaires ? Aux messes de funérailles, en certaines églises, on dépose sur les chaises un petit livret contenant la liturgie des défunts ; que comprennent les fidèles à ce texte de saint Paul aux Thessaloniciens, où il est question de la parousie ?

(5) Pareillement dans l'administration des sacrements de baptême et d'extrême-onction, ne pourrait-on envisager la lecture en français de certaines parties des prières ? On nous assure que les prêtres de la Mission de France combinent latin et français dans l'administration de ces sacrements, réservant le latin à la formule sacramentelle. Quel enrichissement spirituel pour les chrétiens s'ils comprenaient le sens des paroles liturgiques ! Le biographe de Dom Marmion raconte que celui-ci ayant, un jour, goûté la beauté de la formule sacramentelle d'absolution avait pris l'habitude de la réciter mentalement en même temps que son confesseur. Les chrétiens n'auraient-ils pas une meilleure compréhension de la vertu de pénitence s'ils percevaient le sens profond de la formule déprécatoire qui termine l'absolution « Passio Domini... » par laquelle toutes les actions bonnes du pénitent sont élevées à la dignité d'œuvres satisfactoires ?

(6) En décembre 1917, la désignation par Lloyd George du doyen Herbert Hensley au siège épiscopal anglican de Herefort avait provoqué l'indignation des protestants anglais. Les périodiques anglicans avaient dénoncé ce qu'ils appelaient les hérésies du candidat et avaient invité le chapitre cathédral à voter contre le favori du premier ministre. Malgré la campagne violente menée par le clergé et l'opposition de plusieurs évêques anglicans, le chapitre agréa Herbert Hensley par quinze voix contre quatre. La peur d'entrer en conflit avec le gouvernement et la crainte de perdre les bénéfices dont il était pourvu, amenèrent le chapitre à préférer l'obéissance aveugle à l'amour de l'orthodoxie.

gieuse d'Angleterre qu'un chapitre ait refusé de porter son choix sur le candidat gouvernemental. « Aucune nomination ne devrait être faite sans consultation — by right and not by courtesy — des autorités ecclésiastiques ». Cette séparation du temporel et du spirituel, que prône l'archevêque d'York, ne servirait de rien si l'Eglise d'Angleterre ne prenait elle-même un plus grand soin de son recrutement. De toute évidence, écrit notre auteur, les vocations sont moins nombreuses. Cela tient sans aucun doute à une diminution de la foi mais aussi aux difficultés économiques actuelles. Les revenus des paroisses ne suffisent plus à faire vivre le curé anglican (7) et sa famille, et si les fidèles ne s'entendent pas pour subvenir aux besoins vitaux de leur clergé, les vocations diminueront encore, au point qu'on se verra obligé ou de confier plusieurs paroisses au même pasteur, ou de faire desservir un groupe de paroisses par des pasteurs itinérants.

A propos de paroisses, le Dr Garbett se demande si la formule reste adéquate aux besoins actuels. Leur surpopulation et les fréquents déménagements empêchent le pasteur de connaître ses ouailles, sans compter que, pour beaucoup de croyants habitant la banlieue ou la campagne, le centre d'intérêt reste la ville (8). Pour ces

(7) Beaucoup de catholiques souhaiteraient que soit généralisée la décision prise par certains curés (par exemple le clergé paroissial de Valence sur le Rhône) de célébrer gratuitement et avec le même cérémonial les mariages et les funérailles. Incontestablement une réforme de ce genre ferait tomber jusqu'à l'apparence de bien-fondé que prennent certaines objections à l'endroit de l'Eglise. Mais a-t-on songé que cette modification, souhaitable en soi, enlèverait au clergé une partie de ses ressources ? La suppression de ce revenu — vital pour de nombreux prêtres — n'est possible que si les catholiques sont disposés à pourvoir à l'entretien de leur clergé par des contributions volontaires. La réforme, si réforme il y a, dépend donc tout autant des laïcs. Leur mentalité est-elle préparée à cette générosité ? Nous n'en sommes pas si certain, pas plus que de leur acceptation de ce changement. Une personne digne de foi nous répétait, récemment, le propos d'une chrétienne (!) : « Cela ne m'irait pas que la cérémonie religieuse du mariage de ma fille soit en tout semblable à celle du mariage de ma bonne ».

(8) Il n'y a pas que les paroisses anglicanes qui soient surpeuplées. Qu'on songe à ces paroisses de quatorze mille âmes et plus confiées à un curé assisté de deux ou trois vicaires. Comment connaître les paroissiens ? Comment surtout apprécier et jauger la vitalité chrétienne de semblables communautés ? Sans doute il y a un secrétariat paroissial, mais que dit-il de la vie religieuse des foyers ? Sans doute encore, on compte les communions, mais une augmentation ou une baisse dans les chiffres indique peu de choses. Qu'une famille de chrétiens communiant tous les dimanches s'installe dans la paroisse ou cesse d'aller chez les Pères, c'est soixante communions en plus par personne et, s'il s'agit de communions quotidiennes, c'est de trois cent soixante que le total augmentera. Au reste comment, du point de vue vitalité chrétienne, interpréter un chiffre global de communions distribuées ? Ne faudrait-il pas décompter les communions d'enfants en dessous de dix-sept ans puisque, avant cet âge, l'option, celle qui nécessite un sérieux effort et signifie engagement personnel, normalement n'a pas encore été faite ? S'il s'agit d'évaluer le nombre de chrétiens ayant rempli leur devoir pascal, n'est-ce pas plus difficile encore ? Nous craignons que, faute de tenir suffisamment compte de ces remarques, le clergé, à la vue de chiffres impressionnants, ne se fasse parfois illusion sur la vie chrétienne de la paroisse.

raisons, se demande l'archevêque d'York, ne serait-il pas opportun de prévoir dans les divers secteurs de l'activité profane des pasteurs spécialisés et au courant des besoins particuliers de ces catégories de fidèles ? Ces ministres anglicans vivraient en communauté sous l'autorité d'un délégué épiscopal et s'engageraient temporairement par des vœux à mener ce genre de vie. Néanmoins, pour que leur action soit féconde, il serait nécessaire qu'elle soit soutenue par un apostolat laïc spécialisé. A ce propos l'archevêque d'York n'hésite pas à donner en exemple le mouvement jociste.

La perspicacité du Dr Garbett ne se manifeste pas seulement quand il envisage le recours à des méthodes nouvelles pour l'apostolat dans les centres industriels ou universitaires mais encore quand il étudie ce que doit être le travail du curé anglican dans une paroisse du XX^e^ siècle. Les activités paroissiales doivent rencontrer les besoins spirituels des croyants. Aujourd'hui un service religieux dominical ne peut plus suffire à couvrir les nécessités spirituelles du croyant, l'esprit matérialiste de la civilisation étant trop puissant pour laisser croître les aspirations plus élevées que la prière aurait fait naître. Il faut davantage. Il faut que le curé anglican soit mêlé à la vie de ses paroissiens (9). Et puisqu'aujourd'hui écoles, hôpitaux, services sociaux sont déchristianisés tous les jours un peu plus, il faut que le pasteur, s'il ne peut y être présent, se fasse remplacer dans ces diverses activités par des laïcs qui y défendront le point de vue chrétien.

La dernière causerie « *Loyalty to the Church of England* » fut prononcée à l'occasion du soixantième anniversaire du diocèse de Southwell Minster. Elle est tout entière consacrée à l'historique de l'archidiocèse d'York. Relevons au passage un hommage rendu par le deuxième dignitaire de l'Eglise d'Angleterre à l'Eglise Romaine qui jadis apporta l'Evangile en Grande-Bretagne. Pareil témoignage de respect, en une circonstance semblable, n'est pas sans prouver que l'hostilité et le sectarisme sont en régression.

On s'étonnerait à juste titre de l'importance que nous attribuons à cet opuscule du Dr Garbett, s'il n'y avait pas là un témoignage d'aspirations confuses vers l'unité chrétienne. Cette année, la semaine de l'Unité Chrétienne, du 18 au 25 janvier, fut l'occasion de rencontres diverses dont l'ultime but, par delà les fins immédiates, reste toujours le regroupement, sous un seul pasteur, de tous nos frères séparés.

---

(9) Un curé d'une très importante paroisse de Paris a pris l'initiative de rester en relations très suivies avec les jeunes foyers dont il a béni l'union. Dans les premiers temps, il s'efforce de les rencontrer fréquemment ; puis, dans la suite, ayant pu juger des affinités possibles entre différents ménages, il les groupe autour d'un foyer dont la spiritualité lui paraît plus riche.

A Angers, il y eut une réunion entre catholiques et protestants dans une salle de théâtre. Les catholiques écoutèrent avec recueillement les chants protestants, expliqués par un pasteur et exécutés par un groupe de ses paroissiens, après quoi un drame liturgique évoquant la passion du Christ et de son Eglise fut présenté par les catholiques. Une prière commune pour l'unité termina cette soirée fraternelle. A Paris, le fait le plus marquant et le plus nouveau fut la réunion organisée par le comité interorthodoxe d'action oecuménique, le 27 janvier, à l'église orthodoxe roumaine. Après une prière commune plusieurs exposés furent donnés : par le professeur Kovalesky du comité interorthodoxe ; le pasteur Marc Boegner, de la fédération protestante de France ; le R. P. Congar O.P., professeur au Saulchoir (10).

Pareilles rencontres, que précèdent et suivent de nombreuses publications, ont pour heureux effet de se mieux faire connaître, en même temps que d'accuser plus exactement les divergences qui séparent. Il semblerait même qu'après ces échanges de vues qui effacent les malentendus secondaires, mais mettent en pleine lumière les thèses opposées, on en vienne à éprouver une véritable impuissance à réduire les vrais obstacles. C'est à ce point que Jean Bosc écrivait dans la *Réforme* du 19 janvier : « Pour nous unir, c'est un miracle qu'il faut. Nous attendons ce miracle, et cette attente commune est pour ceux qui la partagent le germe de l'unité ».

Le miracle commencé, le germe de l'unité, n'est-il pas dans l'effort dont témoignent des publications comme celle de l'abbé Godin ou des fondations comme les missionnaires des campagnes du P. Epagneul ou la mission de Paris..., dont le but est de mettre le Christ à la portée de tous, de reconquérir les âmes déchristianisées, de les ramener au bercail ? Quand Garbett parle au clergé anglican, quand il publie ses causeries et propose des réformes, qu'essaie-t-il d'autre que de mettre le Christ à la portée des fidèles de sa confession religieuse ? Sans doute, nous ne savons pas avec exactitude les divers points de son Credo..., mais le fait de réclamer impérieusement des réformes qui rapprochent les anglicans du Christ-Sauveur, n'est-ce pas du bon travail pour ouvrir les âmes à la Lumière ? Dans cette invitation, qu'adresse l'archevêque d'York, à redécouvrir l'aspect missionnaire de l'Eglise, dans cet appel à une religion décantée de tout formalisme désuet, dans la présentation de l'effort à fournir pour rechristianiser la vie moderne, il nous semble permis de voir comme un sourd appel à Celui qui est la Vérité et la Vie.

La Sarte. L.-G. DANTINNE, O. P.

(10) Journal *La Croix* du 21 février 1946. C'est à titre personnel, comme il en avertit son auditoire, que le R. P. Congar prit part à cette réunion.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Vacance du Siège Apostolique et élection du Pontife Romain. — (Const. *Vacantis Apostolicae Sedis* du 8 déc. 1945. — *A. A. S.*, XXXVIII, 1946, pp. 65-99).

Le troisième fascicule des *Acta Apostolicae Sedis* de 1946 est intégralement consacré à la promulgation d'un document juridique d'importance capitale : la nouvelle constitution apostolique sur la vacance du Saint-Siège et l'élection du Pape. Importance capitale, disons-nous : non pas que toute cette matière ait été complètement remaniée et profondément changée. Nous signalerons ci-dessous les modifications les plus notables, qui ne sont pas bien nombreuses. Mais la promulgation de ce document, qui entraîne le changement de divers canons du Code, pourrait hâter l'heure — entrevue, semble-t-il, dans les cercles romains — d'une nouvelle édition retouchée du Code de 1918.

D'après les cc. 160, 2330, 241, c'était la constitution *Vacante Sede Apostolica,* publiée par Pie X le 25 décembre 1904, qui fixait la forme juridique de l'élection pontificale, les peines encourues pour délits commis à cette occasion, les pouvoirs du Collège des Cardinaux et de la Curie romaine pendant la vacance du Siège Apostolique. Le c. 262, qui détermine les attributions de la « Camera Apostolica », appelée spécialement à intervenir dans l'administration temporelle des biens du Saint-Siège pendant la vacance, renvoyait aussi explicitement à la constitution de Pie X. Celle-ci, on le sait, est reproduite intégralement en annexe au Code, comme Documentum I. Elle fut un des premiers actes législatifs importants de Pie X, lointaine préparation de la codification de 1918. Elle unifiait et adaptait aux temps actuels les constitutions portées sur la même matière par Pie IV (1562), Grégoire XV (1621), Clément XII (1732). Pie X avait voulu cependant maintenir, à côté de la constitution *Vacante Sede Apostolica,* sa constitution *Commissum nobis* du 20 janvier 1904 sur le veto laïque dans l'élection pontificale et la constitution *Praedecessores Nostri* ainsi que le *Regolamento* de Léon XIII du 24 mai 1882.

Sous le pontificat de Pie XI, divers documents furent publiés qui modifièrent certains points de la constitution *Vacante Sede Apostolica.* Ce fut d'abord le motu proprio *Cum proxime* du 1er mars 1922 (1). Le changement principal qu'il introduisait portait sur la date de l'ouverture du conclave : dorénavant, ce serait le seizième jour et non plus le onzième jour après la mort du Pape et le Collège des Cardinaux pouvait même porter ce délai jusqu'au dix-neuvième jour. Plus tard, la constitution *Ad incrementum* du 15 août 1934 (2), sur les prélatures romaines, précisa certaines fonctions des membres de la « Camera Apostolica » (n. XCVIII, C, CII). Dans le nouveau règlement de la S. Pénitencerie, constitution *Quae divinitus,* du 25 mars 1935 (3), les pouvoirs du Cardinal Grand Pénitencier pendant la

(1) *A.A.S.*, XIV, 1922, p. 145. — *N.R.Th.*, 1922, p. 429.
(2) *A.A.S.*, XXVI, 1934, p. 497 ss. — *N.R.Th.*, 1935, p. 182.
(3) *A.A.S.*, XXIII, 1935, p. 97 ss. — *N.R.Th.*, 1935, p. 863.

vacance du Saint-Siège avaient été nettement définis et le droit lui avait été concédé de la libre correspondance d'affaires pendant le conclave (n. 12 dérogeant au n. 50 de la constitution *Vacante Sede Apostolica).*

S.S. Pie XII a incorporé ces modifications récentes dans la constitution *Vacantis Sedis Apostolicae* du 8 décembre 1945. On notera tout d'abord le titre substantiellement identique, mais assez différent cependant pour faire éviter toute confusion. La date mérite aussi d'être soulignée. Le Pape, qui avait confié à Notre-Dame du Bon Conseil le conclave de 1939, aura choisi à dessein la fête de l'Immaculée Conception pour sanctionner la présente constitution.

Le prologue de ce document note l'identité foncière avec la constitution de Pie X : « Hanc constitutionem quae eadem est ac illa a Pio X s.m. data, sed passim reformata, edere et promulgare statuimus ». Cependant une comparaison attentive des deux documents permet d'affirmer qu'il n'y a presque pas un paragraphe de l'ancien qui n'ait été retouché. L'ordonnance générale reste la même : le Titulus I traite *De Sede Apostolica vacante* et est divisé en cinq chapitres comme précédemment ; le Titulus II, *De Electione Romani Pontificis,* contient sept chapitres comme jadis. Mais alors que la constitution de Pie X comportait 91 numéros, celle-ci en a 108.

Nous relèverons tout d'abord quelques-unes des principales additions, puis nous indiquerons la modification la plus importante, qui consiste dans la forme même du bulletin de vote et du nombre de suffrages requis pour être élu.

Au n. 23, la nouvelle constitution décrète, conformément à la loi fondamentale de l'Etat de la Cité du Vatican (7 juin 1929, n. 1), que le pouvoir civil du Souverain Pontife sur la Cité Vaticane passe, pendant la vacance du Saint-Siège, aux mains du Collège des Cardinaux, qui cependant ne pourra porter de lois qu'en cas de nécessité et pour le temps de la vacance seulement.

Le chapitre IV du titre I traite non plus seulement des Congrégations Romaines, mais des Tribunaux : la Rote et la Signature Apostolique continueront à fonctionner, selon leurs lois propres, en tenant compte cependant des canons 244, § 1 et 1603, § 2 (n. 25).

Les n. 30 et 31 prévoient le mode de confection du document officiel d'inhumation du Pape défunt dans la basilique vaticane. Si le décès avait eu lieu en dehors de Rome, le Collège des Cardinaux devrait faire le nécessaire pour la translation de la dépouille mortelle à la même basilique.

Le n. 42, complètement nouveau aussi, reprend les normes données par la S. C. des Cérémonies, le 6 janvier 1943, touchant les vêtements des Cardinaux pendant la vacance.

Les nn. 52-56 contiennent des additions diverses à propos de l'entrée au conclave et un texte spécial nouveau de serment à prononcer par le Gouverneur, le Maréchal du Conclave, les prélats gardiens des tours. Les formules des serments imposés aux Cardinaux (n. 12 a, note) et aux conclavistes (n. 45 note) sont plus étendues.

Le n. 64 pourvoit à de nouvelles exigences de la discipline du secret : « Tandem, ut secreto servando strictius consulatur, omnino prohibemus ne in Conclave introducantur, sub quocumque praetextu, instrumenta quae dicunt telegraphica, telephonica, microphonica, radiophonica, photographica, cinematographica et alia huiusmodi ».

Le n. 87 également est destiné à assurer la plus entière discrétion sur les divers scrutins : « Omnibus et singulis Cardinalibus in virtute sanctae oboedientiae praecipimus ut, ad secretum tutissime servandum, omne genus scripturas quas de exitu uniuscuiusque scrutinii apud se habeant, una cum

schedulis comburendas tradant ». On ne sera plus exposé, comme ce fut le cas après l'élection de Pie XI, à trouver dans les papiers d'un Cardinal défunt des notes indiquant le nombre de voix obtenu par les divers candidats aux scrutins successifs.

Le n. 91 déclare que toutes les prescriptions au sujet de l'élection valent également pour le cas où la vacance du Saint-Siège aurait lieu par renonciation du Pontife régnant.

Le chapitre VII du titre II, qui traite de l'acceptation de l'élection par l'élu, de sa proclamation, de son couronnement et qui comportait, dans la constitution de Pie X, 5 numéros (87-91), est actuellement plus développé (n. 100-108). Il prévoit expressément la bénédiction *Urbi et Orbi* et la prise de possession de la basilique du Latran.

C'est au centre même de la constitution, n. 68 [57], là où est expliqué le mode d'élection par scrutin, que se trouve le changement le plus notable. Après avoir confirmé la loi, déjà fort ancienne, qui exige les deux tiers des voix pour l'élection, le Pape ajoute qu'il innove en demandant, sous peine d'invalidité, les deux tiers des suffrages *plus un*. Il s'en explique tout aussitôt : « ut quaelibet praecaveatur occasio dubitandi ne in duabus tertiis partibus suffragiorum suffragium ipsius electi numerari queat ». Toujours, il a été interdit de voter pour soi-même. Mais jusqu'à présent, au cas où l'élection se serait faite exactement par les deux tiers des suffrages, on ouvrait le bulletin de vote de l'élu, afin de vérifier s'il ne s'était pas donné à lui-même sa voix. Cela entraînait la nécessité d'un bulletin de vote assez compliqué, dont la constitution *Vacante Sede Apostolica* estimait utile de donner un modèle (n. 61. Haec fient clariora per infra positas figuras schedularum). Le bulletin actuel supprime toute indication du nom de l'électeur, d'une devise et d'un chiffre. Il ne devra plus être scellé comme jadis, mais sera simplement plié en deux.

En d'autres endroits encore de la constitution nouvelle, on trouve le même souci de simplification. C'est ainsi, par ex., qu'à la première des Congrégations Générales (n. 12, a) et au moment de l'entrée au conclave (n. 51), on fera uniquement la lecture de la constitution *Vacantis Sedis Apostolicae*, sans reprendre celles de Pie X *Commissum Nobis* et de Léon XIII *Praedecessoris Nostri*.

On remarque aussi, à travers tout le document, un grand souci de précision juridique. Signalons uniquement, en passant, la nullité nettement exprimée des actes d'un concile oecuménique au moment de la vacance (n. 33), la note de peines *latae sententiae* clairement affirmée pour les délits commis contre certaines prescriptions de la constitution (4).

E. BERGH, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Sentence de la Rote du 22 janvier 1944. — (Romana. Nullitatis matrimonii et dispensationis super rato. — *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 178-200) (1).

---

(4) Neufs délits étaient déjà prévus par la législation de Pie X exprimés de manière générale au c. 2330. Cfr Vermeersch-Creusen, *Epitome*, I. C, III, n. 530.

(1) Dans le relevé des décisions de la Rote de 1944 (*A.A.S.*, XXXVII, 1945, p. 74 ss.) cette cause D.VI coram Wynen, est intitulée : Nullitatis matrimonii *ob vim et metum* et *ob simulatum consensum* et Dispensationis super rato.

Il y a longtemps que les *A.A.S.* n'avaient plus publié le texte intégral d'une sentence de la Rote. Le long exposé doctrinal que celle-ci contient sur les fins du mariage et leurs relations entre elles explique sans doute pourquoi l'on a voulu donner sans tarder une large diffusion à cette cause. Visiblement, le Saint-Siège est préoccupé de maintenir la doctrine traditionnelle des fins du mariage (2). Dans le résumé que l'on va lire, nous nous sommes efforcé de reproduire exactement les grandes lignes de l'argumentation. Pour la preuve et le développement de certaines assertions, il y aura lieu de recourir au texte même de la sentence, qui ne comporte pas moins de 22 grandes pages des *Acta*.

Titus, ouvrier technicien au service d'un dentiste de Rome, fait à l'âge de 17 ans la connaissance de Lucie, âgée elle-même de 22 ans. Les jeunes gens se fréquentent, d'abord honnêtement, et se fiancent. Mais voici que Lucie a un crachement de sang. Bien que l'union apparaisse peu enviable, les jeunes gens continuent à se voir et même Lucie devient mère. Elle réclame le mariage. Titus, ne voulant pas courir le péril de contagion tuberculeuse dans la communauté de vie, s'enfuit à Milan, puis à Gênes. Sur les instances de sa mère, qui lui montre sa responsabilité à l'égard de Lucie, il revient à Rome et le mariage est célébré le 19 septembre 1931. Jamais les époux ne cohabitent. En 1941, Titus attaque la validité du mariage, contracté, dit-il, sous le coup de la crainte infligée par sa mère et la famille de Lucie ; au surplus, il déclare que ce mariage il l'a contracté avec le projet arrêté de ne pas le consommer et de ne pas instaurer la vie conjugale. Donc double chef de nullité : vis et metus et consentement simulé. Une sentence du 10 décembre 1942 n'admet pas la nullité pour défaut de liberté, mais bien pour consentement simulé. A la suite d'un appel à la Rote, une première décision intervient, le 11 décembre 1943, demandant un complément d'enquête : « Dilata et interea acta compleantur ».

L'affaire est enfin longuement traitée, le tribunal ayant demandé au Saint-Père de pouvoir se prononcer également sur la non-consommation. Dès lors, trois parties dans la sentence du 22 janvier 1944.

I. La première traite — d'abord *in iure* — de la crainte et de ses relations avec la simulation du consentement. On ne peut parler de nullité ex capite *vis et metus* que là où il y a un consentement bien réel. Sinon, la crainte est plutôt cause *de la simulation*. Encore faut-il bien comprendre ceci. En rigueur de termes, la crainte n'est pas la cause directe et prochaine de la simulation ; cette cause doit être cherchée ailleurs p.ex. l'opposition à tout mariage ou à telle union déterminée. Quoi qu'il en soit, le tribunal estime qu'il n'y a eu, en fait, aucune crainte qualifiée, injustement infligée ni par la famille de Lucie, ni par la mère de Titus, pour amener celui-ci au mariage.

II. La sentence aborde ensuite la discussion du consentement simulé. Comme la question est étroitement unie à celle des relations entre les diverses fins du mariage — point sur lequel l'allocution pontificale du 3 octobre 1941 attirait l'attention spéciale de la Rote — les juges estiment qu'il y a lieu d'exposer à fond la vraie doctrine de l'Eglise en cette matière.

Il ne s'agit évidemment que de la fin interne du mariage (finis operis). Si plusieurs fins lui sont assignées, l'une d'entre elles doit jouer le rôle de cause formelle, être considérée comme première, principale, à laquelle les autres sont soumises. La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants. On parle à bon droit d'ordonnance objective du mariage à cette fin primaire, puisque l'union conjugale, in fieri vel in facto esse, fournit par elle-même tous les éléments requis et suffisants, de

(2) Voir *N.R.Th.*, 1945, p. 230 ; 1946, p. 239, n. 5.

la part de l'activité humaine, pour que la procréation et l'éducation soient réalisables. Cela est vrai en toute union, même entre personnes stériles. Mais d'autre part, il ne pourrait y avoir de mariage en dehors de la constitution de ce droit radical aux actes générateurs. L'acte conjugal lui aussi doit être ordonné à cette fin. Pour qu'il en soit ainsi, il faut et il suffit que les conjoints, en le posant selon son mode naturel, apportent les éléments qui dépendent de leur activité dans l'œuvre de la génération. Donc l'acte conjugal chez les stériles et chez ceux qui ne peuvent procréer, pour des raisons extrinsèques à l'acte, reste subordonné à la fin première et licite.

La fin secondaire du mariage est double : le remède à la concupiscence et l'aide mutuelle. Pour la première, aucune difficulté d'établir sa subordination à la fin primaire du mariage. L'aide mutuelle était jusqu'ici généralement comprise de prestations réciproques que se donnent les conjoints : cohabitation, table commune, acquisition et usage commun des biens matériels, aide dans les diverses circonstances de la vie au point de vue physique, psychique et surnaturel. Récemment on a voulu entendre — avec des nuances diverses — cette aide mutuelle du développement et du perfectionnement des deux personnalités conjointes. On a voulu en faire la fin principale du mariage ; et ceci est faux.

A l'occasion du procès dont il s'agit, il faut examiner de près les relations existant entre la fin première et cette fin secondaire du mariage, puisqu'il est évident que Titus a renoncé délibérément à cette aide mutuelle, ne voulant en aucune façon établir une communauté de vie avec Lucie.

Il faut bien distinguer le droit à l'aide mutuelle, consécutif au mariage, de tout autre secours analogue que se donneraient deux personnes de sexe différent, soit en fait, comme c'est le cas entre frères et sœurs, soit en vertu d'une convention explicite. L'aide mutuelle matrimoniale a une relation interne à la fin première de l'union conjugale :

a) *Par son origine.* Ce n'est en effet que comme conséquence et complément nécessaire de l'objet propre du mariage qu'apparaît le droit au soutien mutuel. On ne pourrait pas imaginer un contrat « matrimonial » portant uniquement sur cette aide mutuelle. Par contre, on pourrait fort bien admettre la validité d'un mariage accompagné de l'exclusion de ce droit secondaire. Ceci resterait vrai si les conjoints convenaient entre eux de ne pas faire usage du droit fondamental « in corpus ». Laissant de côté la question discutée de savoir si une telle exclusion *de l'usage* du droit essentiel, formulée sous forme de condition sine qua non, ne rendrait pas invalide le mariage, on pourrait toutefois trouver un *indice* de la volonté de ne pas contracter un vrai mariage dans la volonté ferme et définitive de ne pas s'accorder l'aide mutuelle. Mais indice n'est pas synonyme de preuve fournissant une certitude morale.

b) *Parce qu'elle résulte du fait que les conjoints doivent être des « auteurs d'une vie nouvelle ».* Impossible de remplir dignement cette mission sans exercice pratique de la vie en commun.

Certes, on peut admettre une certaine indépendance de la fin secondaire à l'égard de la fin principale, en ce sens que, même lorsque celle-ci n'est pas réalisée, l'autre peut l'être. L'aide mutuelle réalisée en fait (et le droit à l'obtenir) ne constitue pas en effet une partie essentielle du droit et de la fin primaire. Elle doit plutôt être considérée comme en dehors de l'essence de ce droit et de la fin primaire, bien qu'elle en soit une conséquence naturelle et constitue un droit matrimonial proprement dit. Vouloir supprimer la subordination intrinsèque de cette fin secondaire à la fin primaire, c'est non seulement se tromper et aller contre les intentions du Créateur, mais c'est aussi ouvrir la route à des conséquences funestes.

Dans le cas présent, Lucie déclara avant le mariage qu'elle n'exigeait pas la communauté de vie ; sa sœur s'exprima dans le même sens. Titus lui-même, devant divers témoins et à sa fiancée consentante, affirma qu'il n'entendait pas instaurer la vie conjugale. Après avoir contracté le mariage, il s'en tint fermement à cette résolution.

Mais on ne peut établir que Titus a exclu le droit même in corpus. Quant à l'exclusion de la communauté de vie, même si elle avait été posée comme condition sine qua non — ce qui n'est pas prouvé in casu —, elle ne constituerait pas une cause de nullité.

Pour tous ces motifs, le tribunal déclare ne pouvoir admettre la thèse d'un consentement radicalement vicié.

III. *La non-consommation du mariage.*

Celle-ci s'établit de façon certaine par les affirmations concordantes des conjoints et de témoins très sûrs. Les causes de dispense sont non moins manifestes. Les juges sont d'accord pour demander au Souverain Pontife de dispenser du lien. Ils ont pris soin de noter auparavant que cette dispense n'enlèvera pas toute obligation à Titus de pourvoir aux besoins de l'enfant né de ses relations illicites avec Lucie. Cette obligation toutefois n'est pas précisément « matrimoniale » et ne peut empêcher que l'on reconnaisse à Titus le droit à un nouveau mariage.

Dans une audience du 11 février 1944, le Souverain Pontife a accordé la grâce sollicitée, à charge cependant pour Titus de continuer à pourvoir aux besoins matériels et spirituels de l'enfant né avant le mariage.

Impotentia ob defectum seminis testicularis. — (Sententia S. R. Rotae die 25 aprilis 1941 coram Wynen).

Hanc sententiam in *A.A.S.* non publicatam, in *Periodica,* t. XXXIII, 1944, p. 200-213 quoad partem *in iure* relatam, breviter complectemur (1) : Postquam Agnes, per octo annos, in matrimonio vixit cum Petro, liberorum valde cupida, rescivit maritum suum, ob morbum venereum ante nuptias contractum et operationem chirurgicam, numquam liberos procreare posse. Agnes matrimonium accusavit nullitatis ex capite impotentiae viri. Tribunal Vicariatus Urbis votis actricis non obsecundavit, sententia die 25 iulii 1939 lata. Mulier appellavit ad S. R. Rotam, quae a Summo Pontifice facultatem obtinuit cognoscendi etiam de inconsummatione.

Cum tota controversia versetur circa impotentiam Petri emittendi semen testiculare, quaestio in iure agitari debet de necessitate huiuscemodi seminis.

« Ultimis saeculis auctores unanimiter docuerunt « semen verum » esse semen in testiculis elaboratum » ; demum postremis duobus decenniis, quidam auctores « semen verum » intellexerunt illud liquidum quod eiaculatur in copula, secundum speciem externam naturaliter peracta, a quacumque glandula eiaculatum proveniat ; atque negaverunt ad essentiam copulae perfectae requiri ut saltem aliqua pars liquidi eiaculati elaboretur in testiculis. « Hanc vero novam doctrinam S. Rota tamquam probabilem considerare non potuit ideoque eam in suis sententiis non applicavit ». Argumentum desumunt hi recentiores e facto quod, secundum investigationes hodiernas biologistarum, testiculi nullum elaborant liquidum, sed tantum nemaspermata. Haec vero deferuntur liquido aliis glandulis emisso. Ipse peritus, a tribunali designatus, hanc theoriam admittebat. Alii tamen biologistae opinionem contrariam tenent. Inde, aiunt iudices, sub aspectu scientifico res non est certa. Servanda est ergo exigentia seminis testicularis,

(1) Quod facimus ad illustranda ea quae dicta sunt de causis inhabilitatis physicae in *N.R.Th.*, 1946, p. 239.

quod tamen non idem sonat ac semen proliferum. Etenim, in apparitione novae vitae, praeter partes Dei, considerandum est opus hominis, i. e. ipse actus sexualis, et opus naturae, quod partim antecedit, partim comitatur, partim subsequitur opus hominis. Ut vir dicatur capax contrahendi debet ex seipso, tanquam e subiecto, afferre omnia elementa quae, e sua parte, requiruntur in actu sexuali et notanter semen testiculare. Non idem dicendum esset de femina, apud quam ipsa ovaria non praebent elementum constitutivum actus conjugalis qua talis. Cum impotentia debeat esse res dignoscibilis mediis ordinariis et non tantum inquisitionibus chemicis vel microscopicis, sequitur praesentiam nemaspermatum non pertinere ad essentiam actus sexualis. Ne quis obiiciat carentiam huius elementi reddere actum inefficacem et improportionatum suo fini, scil. procreationi prolis. Ad hoc respondendum est obiectum contractus matrimonialis non esse ipsam procreationem sed concessionem iuris ad actum per se aptum ad generationem. Notio huius actus non debet modificari propter recentiora dicta biologislarum. Ex parte viri, testiculis (vel saltem uno testiculo) et canalibus non imperviis praediti, actus per se aptus ad generationem tria tantum importat, scil. erectionem, penetrationem et effusionem seminis in vaginam. Carentia nemaspermatum, vel defectus quilibet in eis sterilitatem et non impotentiam causat. Impotentia ob incapacitatem emittendi verum semen habetur in duplici casu : « aut testiculi semen producere non valent, aut semen in testiculis elaboratum ad extra exire nequit. Primum accidit si testiculi vel a nativitate adeo insufficienter evoluti sunt, ut semen producere nequeant, vel si post normalem evolutionem ob morbum venereum orchitis in tali gradu atrophia affecti sunt ut totaliter incapaces evadant ad semen producendum ; alterum vero, quando canaliculi epididymi vel ceteri canales deferentes, ob epididymitem vel alium morbum, in eo gradu obstructi sunt, ut semen in testiculis elaboratum ad extra exire non possit ».

Hanc determinationem impotentiae ob defectum veri seminis transcripsimus ad litteram ex ipsa sententia rotali. Quamvis haec nil dicat de impossibilitate emittendi semen testiculare propter ligaturam vel resectionem utriusque canalis deferentis, logice secundum principia allata concludendum esset ad impotentiam viri qui talem sterilizationem subiisset si haec demonstrari posset insanabilis. Cum haec demonstratio non adeo facilis sit, nemo mirabitur de responso quod referunt olim datum a S. Officio cuidam episcopo Germaniae vi cuius matrimonia virorum vasectomia sterilizatorum non prohibenda dicebantur.

In fine sententiae suae, die 25 aprilis 1941 latae, turnus Rotae decernebat non constare in casu allato de impotentia, nec consulendum esse SSmo de dispensatione super rato et non consummato. Romanus Pontifex permisit novum examen de hoc ultimo puncto et, sententia die 30 novembris 1943 lata, coram Grazioli, agnita est non consummatio, tribunali tamen servante considerationes in iure quas supra proposuimus. Die 10 decembris 1943, Summus Pontifex petitam dispensationem super rato concessit « vetito viro transitu ad alias nuptias inconsulta Apostolica Sede ».

Organisation du studio de la Rote. — (Décret de la Rote du 8 juin 1945. — *A. A. S.*, XXXVIII, 1945, p. 193-196).

Le tribunal de la Rote a publié un nouveau règlement des études préparatoires à l'obtention du titre d'avocat ou de procureur. Le cycle des études est de trois ans. Pour les commencer, il faut être au moins docteur en droit canonique ; toutefois, les bacheliers peuvent être acceptés, comme auditeurs extraordinaires. Les cours, exercices et discussions portent sur la déontolo-

gie judiciaire, la jurisprudence du Code spécialement en matière matrimoniale, pénale, et de procédure, ainsi que sur la pratique des divers offices du tribunal. Des examens annuels précéderont la promotion, par le Doyen, à l'année supérieure d'études. A la fin de la troisième année, un examen écrit sera imposé pour obtenir le titre de procureur ou d'avocat rotal. Ne pourront être admis à cet examen que les clercs et laïques déjà promus au doctorat en droit canonique dans une université ou faculté reconnue par le Saint-Siège.

L'activité du tribunal de la Rote en 1944. — (Sentences et décrets de l'année 1944. — *A. A. S.*, XXXVII, 1945, p. 74-96).

La Rote a rendu, en 1944, 71 sentences définitives, dont 68 en matière matrimoniale. Parmi ces dernières, cinq n'étaient pas proprement des causes en nullité : une demande de séparation qui a été rejetée, deux incidentes sur le droit d'accuser le mariage, pareillement non admises, comme d'ailleurs une querela nullitatis; enfin, une cause de dispense super rato pour laquelle aussi la sentence a été négative. Des 63 procès en nullité, 32 ont abouti à une décision affirmative ; dans cinq de ces cas, la Rote infirmait une de ses sentences antérieures. Dans 4 cas sur les 31 sentences négatives, le tribunal a conclu à la demande de dispense super rato et non consummato. La moitié des causes environ a été plaidée *ex mandato gratuiti patrocinii*. Comme d'habitude, c'est la crainte injuste, *vis et metus*, qui a été le plus souvent invoquée, soit seule (26 fois dont 13 admises), soit avec d'autres chefs de nullité, une fois p.ex. avec le défaut d'âge. On note aussi 3 cas de défaut de consentement, 1 de consentement simulé, 2 de consanguinité, 1 de clandestinité, 1 de démence de l'épouse. La plupart des cas d'exclusion d'un des biens du mariage ont abouti à une sentence affirmative ; par contre, sur les quatre procès *ob conditionem appositam*, trois ont eu une issue négative. Sur six cas d'impuissance de la part de l'homme, trois ont amené une déclaration de nullité, deux la demande de dispense super rato, un a été complètement rejeté. L'impuissance de la femme a été retenue une fois ; pour un autre cas, le tribunal a conclu à la demande de dispense. Au cours du même exercice 1944, 42 affaires, la plupart en nullité de mariage, ont été « classées », généralement par péremption d'instance, ou bien encore par mort, renonciation, réconciliation des parties.

E. BERGH, S. I.

COMMISSION D'INTERPRETATION DU CODE

Réponses du 4 janvier 1946. — *A. A. S.*, XXXVIII, 1946, p. 162.

I. — *De fidelium associationibus.*

« An canon 692 ita intelligendus sit ut : *ad fruendum associationis iuribus, privilegiis, indulgentiis aliisque gratiis spiritualibus*, necessaria quoque sint pia opera ad id legitime praescripta. R/*Affirmative.*

A première vue cette réponse semblerait contredire le texte très clair du Code, qui affirme que, pour jouir de ces différents avantages, « necesse est et sufficit, ut quis in eam (associationem) valide receptus sit » (c. 692). Mais la contradiction est purement apparente. Il est trop clair que la simple inscription dans une association pieuse ne suffit pas pour gagner les indulgences attachées, en faveur des membres, à telle prière ou pour lesquelles il est dit explicitement qu'elles supposent « les conditions ordinaires ».

Déjà la S. C. des Indulgences, dans sa réponse du 25 janvier 1842, le disait clairement. Dans leur commentaire de ce canon, les auteurs ont ainsi compris le texte. La réponse parle des « opera *ad id* legitime praescripta ». Ce sont presque les termes employés par Claeys-Simenon, *Manuale iuris can.*, I, n. 713 : « Ergo ad fruendum iuribus et gratiis, non requiritur ut sodalis statuta observet ; implere tamen debet *opera pia specialiter iniuncta* ad lucrandas determinatas gratias vel indulgentias ».

II. — *De iure funerandi.*

D. An ad normam canonis 1216, § 1, collati cum canone 1226, § 1, sepulcrum maiorum in ecclesia aliqua constitutum habendum sit post Codicem tamquam legitima electio ecclesiae funerantis. R/*Negative.*

Le Code distingue clairement, en matière de funérailles, deux droits que confondaient auparavant certains auteurs : celui de célébrer à l'église les cérémonies liturgiques (office divin et messe d'enterrement) et le droit de la sépulture au sens strict. Il n'y a donc plus connexion nécessaire, comme on le croyait parfois, entre le choix de l'église où l'on célèbre p.ex. la messe de funérailles et le cimetière où le défunt doit être enterré. Si le principe : *ubi tumulus, ibi funus* a jamais existé (ce qui est très discutable), le Code n'en tient plus compte. Mais il faut concéder que le droit particulier ou la coutume lui était autrefois favorable.

Même après le Code, on se demandait donc si l'inhumation dans le tombeau de famille entraînait de soi la célébration des funérailles dans l'église paroissiale à laquelle ressortissait le cimetière où est situé ce tombeau. De bons auteurs estimaient que les arguments en faveur de l'affirmative l'emportaient sur ceux d'une réponse négative, bien que ceux-ci ne fussent pas négligeables (1). La Commission s'en tient au principe de la distinction entre l'église des funérailles et celle de la sépulture proprement dite (c. 1226, § 1). Le seul fait d'avoir voulu être enterré dans le sépulcre de famille n'équivaut pas au choix de l'église du cimetière pour la célébration des funérailles. Mais ce choix peut résulter d'autres circonstances que celle de ce seul fait et le Code lui-même nous dit que ce choix peut être prouvé par tout moyen légitime de preuve (c. 1226, § 1).

Si la coutume ou le droit particulier, dans quelques pays, avaient établi que la volonté d'être enterré dans le sépulcre de famille entraîne le choix de l'église des funérailles, il semble bien que le silence seul de l'intéressé pourrait être interprété comme un choix légitime. Mais il nous paraît que l'on ne pourrait pas conserver ce droit particulier ; le texte du Code est formel et la décision authentique de la Commission d'interprétation ne permet pas de maintenir une coutume ou un droit particulier contraires au Code. Toutefois avant que la mentalité créée par eux ne soit modifiée, ils resteront un élément de preuve en faveur du choix tacite de l'église de la sépulture.

III. — *De iure accusandi matrimonium.*

D. An inhabilitas coniugis ad accusandum matrimonium, a canone 1971, § 1, 1°, statuta, secum ferat incapacitatem standi in iudicio, ita ut sententia vitio insanabilis nullitatis laboret iuxta canonem 1892, n. 2. R/*Negative.*

Malgré les réponses répétées de la Commission d'interprétation, le canon 1971, §1, 1° reste pour les canonistes un objet de discussions parfois pas-

(1) Cappello, S.J., *Summa iuris can.*, III, n. 746. — De Meester, *Compendium i.c.*, III, n. 1200. — Claeys-Simenon, *Manuale i.c.*, III, n. 45, où la question est examinée en détail.

sionnées. Les uns, craignant le scandale que provoquerait la sentence de nullité concédée à des époux coupables de la nullité du mariage, interprètent le plus rigoureusement possible l'incapacité qui les frappe d'accuser le contrat matrimonial ; d'autres sont plus impressionnés par le souci du bien des âmes individuelles et le danger de forcer à vivre, en concubinage apparemment adultère, des personnes qui, en réalité, sont parfaitement libres de se marier. Tandis que la S. Congrégation des Sacrements s'est visiblement inspirée de la première conception, la Commission d'interprétation a presque toujours restreint l'incapacité établie par le canon en question. Elle continue dans la même ligne en donnant la réponse ci-dessus.

Parmi les doutes que laissent subsister les réponses antérieures, un des plus importants par ses conséquences pratiques concerne la nature et l'étendue de l'incapacité mentionnée par le can. 1971, § 1, 1°. En enlevant à l'époux directement coupable de l'empêchement ou de la nullité du mariage le droit d'en accuser la validité, le législateur a-t-il eu l'intention de lui enlever toute capacité d'agir, une fois le procès engagé par le promoteur de justice, conformément au n. 2 du même canon et aux réponses qui l'interprètent ? La plupart des commentateurs estimaient que oui (2). Dès lors, à supposer que le tribunal n'eût pas respecté cette interdiction d'accuser le mariage ou qu'il eût accordé à l'époux coupable un recours contre l'abandon de la cause par le promoteur de justice ou la sentence défavorable du tribunal de première instance, la sentence était irrémédiablement nulle à cause même de l'incapacité de l'époux coupable d'être partie au procès « incapacitas standi in iudicio ».

Contre cette opinion, de rares canonistes faisaient remarquer que l'incapacité d'accuser la validité du mariage devant le tribunal ecclésiastique, c. à d. la privation du droit d'introduire la cause en qualité de défendeur n'était pas identique à l'incapacité absolue d'être partie au procès légitimement engagé par le promoteur de justice (3). La réponse authentique de la Commission leur donne raison et, de nouveau, interprète le canon dans le sens le plus strict.

Les conséquences juridiques de cette réponse pourraient être assez graves. Nous nous contentons de citer la plus importante. Le R. P. Bidagor, S. J., qui défendait l'opinion maintenant officiellement consacrée, en concluait assez logiquement que l'époux coupable, dont le procès en nullité avait été introduit par le promoteur de justice, avait le droit de faire examiner par le tribunal la valeur de la renonciation à poursuivre la cause de la part du promoteur et même d'appeler d'une sentence défavorable à un tribunal supérieur. Les adversaires répondaient que l'époux coupable ne pouvait pas acquérir, au cours d'un procès qu'il n'avait pas le droit d'engager, une capacité d'agir dont il était explicitement privé dès l'abord. Il semble que la réponse actuelle de la Commission d'interprétation, sans trancher pour autant la controverse, apporte à la thèse du P. Bidagor un argument très appréciable. Les commentaires qui ne manqueront pas de souligner l'importance de cette réponse vont-ils amener la Commission à nous dire aussi, d'une manière explicite, son avis sur ce point ?

J. CREUSEN, S. I.

---

(2) Cfr Cappello, S.J., *La figura giuridica del Promotore di giustizia.* Bartoccetti, *De iure et officio promotoris iustitiae,* dans *Apollinaris,* 1938, 570, ss.

(3) Cfr A. C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico* (Milano, 1941), n. 195 ss., 220. — Bidagor, S.J., *Circa accusationem matrimonii coniugis culpabilis,* dans *Rassegna di Morale e di Diritto,* VI, 1940, 154 ss. (Existe en tiré à part).

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

* J. BARNAUD, J. BOISSET, F. BERTON, J. HERING. — *Le Problème du Christianisme.* Coll. Les Problèmes de la Pensée Chrétienne, I. Paris, Presses Universitaires de France, 1945, 23 × 15 cm., 136 p.

« Le problème du christianisme » inaugure une série d'opuscules intitulée « Les problèmes de la pensée chrétienne ». Quatre études y sont réunies, dues à des professeurs et à des pasteurs protestants. M. Jean Barnaud s'est appliqué à mettre en relief ce qui donne au christianisme le caractère d'une religion essentiellement historique. Signalons ses vues sur le progrès de la conscience religieuse chrétienne ; il la croit plus proche aujourd'hui de Jésus-Christ qu'elle ne l'était au II^e^ ou au III^e^ siècle. M. Jean Boisset s'efforce de montrer que la raison ne peut exclure la révélation et la foi. M. Jean Berton étudie, du point de vue de la théologie calviniste, le problème de la destinée. Enfin M. Jean Hering nous donne une étude sur l'attitude à prendre par les chrétiens devant les grandes religions non chrétiennes. Il rejette la solution du syncrétisme, mais reconnaît l'existence, dans ces grandes religions, d'éléments de valeur qui peuvent même avoir une origine surnaturelle. A son avis « des essais d'adaptation ou de réadaptation du christianisme à la pensée asiatique ne peuvent être rejetés dès l'abord, dussent-ils donner naissance à de nouveaux types d'Eglises chrétiennes « qui ne seraient ni protestantes, ni catholiques, ni orthodoxes ».

Ed. Dhanis, S. I.

* Hjalmar SUNDEN. — *La théorie bergsonnienne de la religion.* Thèse pour le doctorat. Uppsala, Almqu'st & Wiksells, 1940, 23 × 14 cm., 320 p.

La thèse de doctorat que publie M. Sundén, sur la théorie bergsonnienne de la religion mérite de retenir l'attention. La philosophie religieuse de Bergson se présente comme une interprétation des faits religieux. M. Sundén assume donc la tâche de la confronter avec les données de l'histoire et de la phénoménologie religieuses. M. Loisy l'avait précédé dans cette voie; mais notre auteur reproche à ce critique de méconnaître, à l'encontre de Bergson, le rôle des grandes personnalités religieuses dans le développement historique de la religion. Certes l'auteur des « Deux sources » a fort bien vu et souligné ce rôle. Mais M. Loisy considérait les choses d'un autre point de vue ; il s'en prenait surtout à la séparation si radicale, établie dans « Les deux sources » entre la religion statique et la religion dynamique, et au fait que Bergson ne signale pas l'existence d'une certaine visée d'un absolu divin, jusque dans les religions inférieures. Sans doute, chez M. Loisy, l'absolu est-il conçu en fonction de vues immanentistes très contestables. Peut-être aussi ce critique aurait-il dû reconnaître que, dans la pensée de Bergson, les religions même les plus statiques sont encore virtuellement dynamiques. Toujours est-il qu'une étude suffisamment attentive de la religion des primitifs ou des religions polythéistes trouve, en chacune d'elles, des marques souvent enveloppées, mais parfois fort nettes, d'un rapport avec un pôle mystérieux d'une incomparable grandeur. Lorsque M. Loisy fait grief aux « Deux sources » de leur silence sur un phénomène d'une telle ampleur, sa critique est fondée. M. Sundén s'attarde moins à cette question cependant si importante ; du moins observe-t-il que Bergson ne fait nullement état de la pré-

(*) Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non-catholiques sont marqués d'un astérisque.

sence, aujourd'hui incontestée, du « grand Dieu » dans la religion des primitifs. Ce « grand Dieu », malgré divers traits anthropomorphiques, a une transcendance qui dépasse de loin, semble-t-il, la portée de la fonction fabulatrice, source présumée de la religion statique.

D'un point de vue plus théorique, M. Sundén regrette que « Les deux sources », si elles nous disent ce qu'est le phénomène religieux sur le plan infra-intellectuel de la religion statique et sur le plan supra-intellectuel du mysticisme, ne répondent pas à la question : « Qu'est-ce que la religion sur le plan intellectuel ? » Certes, la réponse à cette question n'est guère développée dans l'œuvre de Bergson. Il semble cependant que la doctrine de la religion dynamique sur Dieu y soit présentée avant tout comme une traduction (dont la valeur resterait à déterminer) d'une intuition mystérieuse, transcendante. Ceci n'apparaît qu'imparfaitement chez M. Sundén. Dans son exégèse de la pensée bergsonnienne, n'exagère-t-il pas l'influence de la religion statique et de ses images sur la représentation du Dieu de la religion dynamique ? On pourrait avoir l'impression que cette représentation est plus un emprunt fait à la religion statique qu'une traduction d'une intuition originale.

L'auteur s'applique avec beaucoup de soin et de perspicacité à repérer les diverses sources qui ont influencé la pensée de Bergson. Il inclinerait à croire que l'influence de Durkheim a été indûment majorée. Il relève quelques utilisations intéressantes des travaux de Mgr Söderblom, et reproduit des lettres encore inédites adressées à celui-ci par le philosophe français. Son information est étendue ; il tient compte des travaux catholiques, plus qu'il n'est coutume dans la science religieuse protestante. Des fautes de français assez nombreuses déparent son texte ; on le regrette tout en l'excusant.

Ed. Dhanis, S. I.

*A. NYGREN. — *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'Amour et ses transformations.* Traduction de P. Jundt. Préface de M. Goguel. Coll. Les Religions, n° 2. Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944, 19 × 12 cm., 284 p.

Ce petit livre paru durant la guerre traduit la première partie d'un gros ouvrage du docteur Anders Nygren, le professeur de théologie protestante de l'université suédoise de Lund, déjà connu par plusieurs études de philosophie religieuse et de théologie. C'est aux confins de ces deux disciplines que se situe l'œuvre ici présentée.

Son but est de rechercher le « sens » de l'amour chrétien, de cette « agapè », mobile fondamental de la vie morale et religieuse du christianisme que la révélation de Jésus-Christ venait opposer à « l'érôs », synthèse, très haute d'ailleurs chez un Platon, de l'amour païen.

Entre agapè et érôs, pense l'auteur, rien de commun, ni à l'origine ni dans l'attitude religieuse ou éthique. Seul le nom d'amour, dont la pauvreté de nos langues modernes habille les deux réalités, et une tradition maintenant millénaire les ont mêlées. L'agapè est essentiellement l'amour de Dieu pour l'homme ; amour tout spontané, indépendant de la valeur de son objet, créateur de cette valeur même et de la communion entre lui et nous. Si Dieu aime le pécheur aussi bien que le juste, si le Père reçoit le prodigue, c'est pure grâce que n'a pas attirée un mérite. Car il n'y a pas de voie montant de l'homme à Dieu mais un amour désintéressé descendant, sans motif, de Dieu au pécheur. Dieu aime parce qu'il est amour et pour rien d'autre. A son tour, l'amour du chrétien pour le prochain n'est pas philanthropie, il n'est pas non plus motivé : il n'est qu'un reflet de cette agapè par laquelle Dieu aime à travers nous. Le chrétien ne connaît pas, même en Dieu, d'amour de soi.

A l'opposé, l'érôs est essentiellement amour humain — nous l'entendons spirituel et non sensible. Il est l'aspiration de l'âme vers son bien, son bonheur, son Dieu. De l'ordre du désir, il est irrémédiablement égocentrique. Communion aussi, mais de l'homme à Dieu et non plus de Dieu à l'homme.

Il reste un amour « motivé », un effort conquérant son salut par une activité humaine. Saint Augustin et l'Aréopagite surtout auraient introduit dans le christianisme et mêlé à l'agapè cette conception de l'amour. La « caritas » serait le produit de cette union.

La deuxième partie de l'ouvrage — elle n'est pas traduite en français — poursuivra l'agapè et l'érôs, dans les vicissitudes de leurs implications mutuelles, jusqu'à la Réforme, qui restaura, dit l'auteur, la pureté de l'agapè.

Telle est, en bref, la thèse de M. Nygren. Attirer l'attention sur l'originalité unique de la révélation chrétienne de l'amour et sur sa gratuité absolue ; reconnaître dans l'agapè le mobile fondamental du christianisme et l'opposer à tout égoïsme, ce sont là trois gros mérites de ce livre si perspicace dans ses éléments constructifs et positifs malheureusement bornés par des limites que n'appelait pas la doctrine et que regrette une pensée catholique. Nous croyons en effet que, même dans ses démarches positives, l'auteur n'est pas aussi audacieux que l'exigent ses principes eux-mêmes. Nous voulons dire que, lorsqu'il vient à contrôler son intuition — assez schématique et, nous apparaît-il, trop simplifiée —, au contact des textes de l'Ecriture, s'il avoue une gêne, presque une répugnance à parler d'agapè de l'homme envers Dieu et la remplace par la pistis (pp. 94 et 130) ; s'il trouve que S. Jean, plus métaphysique que S. Paul, et malgré son heureuse formule : « Dieu est agapè », atténue la véritable notion d'agapè et favorise son évolution vers un amour « motivé » (p. 172) ; surtout s'il ne tient aucun compte (il ne le pourrait dans son hypothèse) des nombreux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament où chantent une aspiration et un désir de la présence béatifiante de Dieu, c'est parce qu'il ne donne pas à l'agapè divine toute la générosité qu'il vient de nous découvrir si grande.

Car, d'abord du point de vue surnaturel, si la grâce d'amour est gratuite et sans motif, elle est assez généreuse, dès qu'elle est donnée au pécheur, pour l'amour du prochain : « nous » l'aimons avec l'amour de Dieu ; et il retout ensemble c'est bien le membre lui-même qui aimera. L'auteur le dit pour l'amour du prochain : « nous » l'aimons avec l'amour de Dieu, et il reconnaît que l'amour divin crée la valeur de son objet. Pourquoi ne pas en tirer toutes les conséquences ? Cette doctrine si paulinienne de notre participation au corps mystique du Christ, que ne mentionne pas l'auteur, ne permet-elle pas de dire que l'agapè, cette voie descendant de Dieu vers nous, peut être aussi notre voie vers lui si c'est dans le Christ-voie que « nous » aimons ? Ainsi tout amour qui remonte vers Dieu n'est pas nécessairement de l'érôs ; ainsi encore toute la morale rentre dans le domaine de l'agapè si « nous » agissons vraiment dans le Christ ; sinon c'en serait fait d'une morale chrétienne. Et le mérite prend une authentique signification.

Deuxièmement, le point de vue philosophique et métaphysique éclaire l'opposition de l'érôs et de l'agapè et ce que l'auteur appelle la confusion de leurs mobiles. Si, à cause du réalisme de l'Incarnation, la grâce mord vraiment sur l'humain, et ne lui reste pas extérieure, il devait se produire une rencontre entre cette tendance ontologique naturelle, l'érôs, et le nouvel amour-don ; car l'amour nouveau ne supprime pas notre nature qu'il élève ; le don gratuit du Père ne condamne pas l'œuvre du Créateur ; le fils tout dévoué que nous devenons ne détruit pas la créature indigente que nous sommes ni son désir métaphysique. Si c'est vraiment nous qui aimons Dieu dans le Christ, on retrouvera dans le même acte d'amour une aspiration et un don. Il n'y aurait confusion ou exclusion que si les deux attitudes se heurtaient sur le même plan ; mais le désir naturel est subordonné à la donation filiale. Aussi les limites posées par l'auteur à l'agapè et son pessimisme, si luthérien d'ailleurs, concernant la nature humaine, s'expliquent avant tout par une absence, peut-être voulue, de métaphysique. C'est une forme encore de défiance de l'humain. Plutôt qu'une atténuation de l'agapè chez S. Jean, plutôt qu'une contamination de l'érôs chez S. Augustin, nous croyons qu'il y a, aux sources de notre problème, la complexité et le mystère de notre élévation au surnaturel, perceptibles d'ailleurs dès les premières pages de l'Ecriture. Et cela peut jeter une lumière toute différente sur les théologies qui se succédèrent au cours des âges et qu'analysera la seconde partie de l'ouvrage.

Ces réflexions et ces critiques ne feront pas oublier bien des pages originales et profondes, par exemple sur les paraboles de miséricorde. Si son interprétation le ramène à un pur luthéranisme, M. Nygren, en cherchant à découvrir dans l'esprit du christianisme ce qu'il a d'essentiel et en le dégageant de mille aspects adventices, a eu le mérite de faire tomber bien des faux problèmes où les oppositions sont faciles et vaines, de permettre des réactions fructueuses et de laisser espérer des contacts sur les points vitaux. Cette attitude n'est heureusement pas rare, croyons-nous, dans l'Ecole de Lund (1).

G. Gilleman, S. I.

A. DEBOUTTE, C. SS. R. — *De apologetische Methode van Kardinaal Dechamps. Studie over het inwendig feit.* Coll. Theologische Studiën. Bruxelles, De Kinkhoren, 1945, 20 × 14 cm., 156 p.

Il nous manquait jusqu'à cette heure une étude génétique de la pensée du Cardinal Dechamps. Le travail consciencieux du P. Deboutte nous l'offre. Il dégage avec grand soin la pensée du Cardinal, tout au long de sa carrière théologique, de l'actualité où elle naît, croît et prend conscience d'elle-même. Cette analyse livre les éléments constitutifs de ce que le Cardinal appelait le « fait interne », cette « pierre d'attente » en nous, cette exigence conditionnée de la révélation que tout homme sincère, dans l'état concret de sa nature élue à la fois et déchue, peut déceler en lui. Le besoin incoercible de lumière sur la grande question de la destinée religieuse, l'impuissance à se contenter des données si sujettes à discussion d'une religion naturelle, en suite de quoi le désir d'une initiative divine, d'une « révélation », et la confiance qu'elle existe quelque part sous une forme accessible à tous, celle non d'un livre à étudier mais d'une voix vivante à écouter : c'est de la fusion de ces quatre éléments que se compose le fait interne. Celui-ci d'ailleurs ne détermine son objet à priori que d'une façon inchoative : la foi jaillit, moins de la confrontation du fait externe avec les exigences du fait interne connues par réflexion, que de leur rencontre dans un mouvement direct de l'esprit, de la constatation de leur merveilleuse adaptation mutuelle, le fait externe venant déterminer le fait interne et comme l'exprimer à lui-même. Cette pensée, tout en se précisant — notamment au sujet du rôle de la grâce et des dispositions volontaires — et en se défendant d'interprétations erronées, restera sensiblement constante à elle-même. Le Cardinal en place la justification théologique qui la met à l'abri d'un immanentisme hétérodoxe, dans l'appel gratuit à la vision béatifique. Il ne se prononce pas sur la question d'un « désir naturel ». On regrette que le chapitre qui clôt cette belle étude, sur la signification du grand rédemptoriste pour l'apologétique contemporaine, soit un peu sommaire.

R. Leijs, S. I.

* J. von WALTER. — *Christentum und Frömmigkeit. Gesammelte Vorträge und Aufsätze.* Gütersloh, Bertelsmann, 1941, 24 × 17 cm., VI-366 p.

Dix-huit essais ou conférences de l'historien de l'Eglise, J. von Walter, sont rassemblés ici dans une œuvre posthume. Ces études, assez diverses, faites d'un point de vue protestant, ont chacune pour objet quelque épisode ou quelque aspect de la vie chrétienne. Signalons en particulier, à cause de leur intérêt théologique, les études consacrées aux sujets suivants : la naissance de l'Eglise ; le catholicisme et le protestantisme ; Marcion ; la justification et la sanctification chez Luther ; la place de saint Bernard dans l'histoire de la mystique.

Ed. Dhanis, S. I.

---

(1) Sur M. Anders Nygren et sur l'Ecole de Lund, on peut lire les articles de M. Louis Bouyer dans la revue « Irénikon » (T. XVII, 1940, pp. 21-49) et dans la brochure intitulée : « Questions sur l'Eglise et son unité » (Gembloux, Duculot, 1943, pp. 12-41).

M. MUECKSHOFF, O. F. M. — *Die quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna O. F. M.* Coll. Beiträge zur Gesch. der Phil. u. Theol. des M. A., XXIV, 4. Munster, Aschendorff, 1940, 24 × 16 cm., LX-200 p. Prix : 11,40 Rm.

De Barthélemy de Bologne, prédécesseur à Paris de Matthieu d'Aquasparta, nous ne possédions jusqu'ici que quelques questions éparses (édit. Deneffe) et son « De luce » (édit. Squadrani). Actuellement, grâce à cette excellente édition, faite sur les deux manuscrits encore existants (Florence et Stuttgart), augmentée de notes très instructives et de recherches critiques sur la place historique de l'auteur, le théologien possédera un des traités les plus importants, celui de la foi. L'école franciscaine, beaucoup plus que d'autres, a traité ces questions avec une prédilection et une ampleur que sa théorie de l'illumination directe ne devait guère nous faire attendre. A signaler, d'après l'auteur, les sept critères de la foi chrétienne (p. 131) : les prophéties avec la Sibylle d'Erythrée, les philosophes non chrétiens, la personnalité du Christ, la pureté de la morale chrétienne, le charisme des miracles, les révélations et visions, le témoignage de la raison. De contenu très riche pour l'histoire des doctrines, notamment sur les rapports entre la foi et la science (p. 167), ce volume n'aurait pas dû restreindre sa table alphabétique aux seuls noms propres ; il aurait ainsi facilité l'utilisation des trésors déposés dans les notes sur une foule d'idées et d'auteurs, anciens ou modernes, chrétiens et autres, sur la littérature arabe, apocryphe ou rationaliste, comme les écrits de Frédéric II et la Sibylle.

J. de Ghellinck, S. I.

Mgr M. DE BAETS. — *Mijn geloof.* Anvers, édit. 't Groeit, 1945, 20 × 13 cm., 110 p. Prix : 45 frs.

L'auteur expose en toute simplicité, sans démontrer ni justifier, le contenu de la foi catholique. Le chrétien puisera dans cette petite Somme un esprit de foi solide et des notions claires.

R. L., S. I.

L. GRIMM. — *Der katholische Christ in seiner Welt. Ein Buch vom katholischen Glauben und Leben für Erwachsene. I. Gott und sein Werk ; II. Der Christ und sein Leben.* Fribourg en Br., Herder, 1940-1941, 22 × 15 cm., 260 et 412 p. Prix : 3,20 et 4,40 Rm.

Cet ouvrage s'adresse à des adultes de culture modeste. La simplicité de l'expression, la clarté de l'exposé, et les nombreuses citations en font une lecture fort agréable pour cercle de famille. La doctrine est précise ; dogme et apologétique dans le 1er volume, morale et ascèse dans le 2nd ; les problèmes actuels ne sont pas négligés. Des registres facilitent l'usage.

P. C.

Kan. A. VAN HOVE. — *De Stichting der Kerk door Christus.* Coll. De Steenrots, n° 1. Anvers, édit. 't Groeit, 1945, 18 × 12 cm., 48 p. Prix : 20 frs.

Ce premier numéro d'une encyclopédie apologétique populaire présente les textes évangéliques ayant trait à la fondation de l'Eglise. De par sa forme succincte et le public auquel il s'adresse, ce petit livre, par ailleurs très clair, majore parfois un peu la portée explicite de ces textes.

R. L.

J. VAN BRABANT et R. STOCK. — *Christus en zijn Kerk. Het ware Christendom.* Turnhout, Brepols, 1942, 21 × 14 cm., VIII-280 p. Prix : 32 frs.

Ce nouveau manuel d'apologétique reste fidèle à la méthode traditionnelle. Il marque cependant un progrès notable sur ses devanciers : il res-

treint considérablement la partie philosophique sur l'existence et les attributs de Dieu, il illustre la doctrine par un bon choix d'exemples, enfin, dans son ensemble, l'argumentation est claire et bien ordonnée. Les chapitres sur le monothéisme d'Israël, sur le messianisme chez les Juifs, et sur la critique des sources évangéliques, sont fort développés, parfois peut-être trop techniques. Et n'est-il pas exagéré pour des élèves d'enseignement moyen, de consacrer plus de vingt pages aux théories rationalistes ? Par contre, la partie sur l'Eglise est parfaitement adaptée aux jeunes lecteurs, surtout dans les pages sur le témoignage de l'Eglise catholique. Bref, ce manuel remplacera avantageusement beaucoup d'ouvrages précédents du même genre.

I. de la Potterie, S. I.

P. VAN HULSE, O. P. — *Leergezag en vrijheid.* Coll. De Steenrots, 2. Anvers, 't Groeit, 1946, 18 × 12 cm., 50 p. Prix : 20 frs.

Une brochure où l'essentiel en ce qui concerne le magistère de l'Eglise, son infaillibilité, son respect de la liberté est exposé d'une façon très nette et très simple. Des comparaisons et des rapprochements bien choisis font saisir le caractère profondément humain de certains points de doctrine délicats. Les laïcs instruits liront ces pages avec grand profit, de même que ceux qui ont mission d'exposer la doctrine chrétienne aux fidèles. Qu'ils s'en servent comme d'une lumière plutôt que comme d'une arme. Une remarque : après avoir cité un exemple tiré de la science positive, l'auteur énonce ce principe : « Le savant est donc lié par (le magistère) non pas seulement en tant que fidèle, mais également en tant qu'homme de science » (p. 34). En une matière aussi délicate, nous aurions préféré une formule plus nuancée.

E. Vandenbussche, S. I.

C. BOYER. — *Tractatus de Deo creante et elevante.* 3e édit., Pontificia Universitas Gregoriana. Rome, Université Grégorienne, 1940, 24 × 16 cm., 544 p. Prix : 40 lires.

Le traité « De Deo creante et elevante » du P. Boyer paraît en troisième édition. L'édition précédente avait été recensée dans la « Nouvelle Revue Théologique » (t. 61, 1934, p. 97-98) par le P. Hocedez. L'auteur avertit dans sa préface que la nouvelle édition apporte seulement çà et là des modifications accessoires. On remarquera que le problème de l'évolutionnisme anthropologique a été retravaillé. L'opinion étendant l'évolution à l'homme est maintenant l'objet d'une appréciation notablement adoucie, à condition toutefois qu'on fasse appel à une intervention spéciale de Dieu non seulement en ce qui concerne la création de l'âme, mais encore dans la formation du corps humain. Nous nous plaisons à recommander sérieusement cette nouvelle édition. Elle servira très utilement de « liber textus » dans l'enseignement de la théologie.

Ed. Dhanis, S. I.

E. RIDEAU. — *Consécration : Le christianisme et l'activité humaine.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1945, 20 × 15 cm., 122 p.

En une prose dense, aux formules prégnantes, le Père Rideau chante la création. Philosophe bien au fait de la science moderne, contemplatif apôtre, jésuite à l'âme franciscaine, il était tout indiqué pour exprimer la confiance de l'homme dans le progrès, la foi du chrétien dans la consécration divine de toute l'activité cosmique. Science et technique, art et sport prolongent en quelque sorte l'œuvre eucharistique. Loin de se tenir à l'écart d'un monde qui apostasie parce qu'il estime le christianisme hostile à son essor, le chrétien doit se jeter au premier rang des conquérants de la force et de la beauté afin de conduire plus avant, jusqu'au Christ mystique, l'immense effort de spiritualisation de la matière. Nous retrouvons la grande tradition des poètes et savants catholiques, tels Claudel —, qui dans sa préface

hésite pourtant à partager l'optimisme du Père — ou Theillard de Chardin — abondamment cité dans les notes et annexes — dont la vision d'univers a éveillé et imprégné la pensée de l'auteur. « Machine à faire des dieux », notre univers mérite admiration et amour, mais le P. Rideau n'ignore rien du drame du péché et son hymne triomphal s'achève en une prière au divin Crucifié. La première condition de notre mystique du monde sera l'effort de détachement, la pratique généralisée de la pauvreté évangélique qui seule enfantera la société dont rêve notre espoir.

Au sortir du creuset de la guerre, alors que s'impose à tous la tâche de reforger une culture humaine, l'opuscule du P. Rideau ouvre aux chrétiens de larges perspectives et leur indique une mission.

R. Troisfontaines, S. I.

A. VAN HOVE. — *De goddelijke voorzienigheid.* Bruges, « De kinkhoren », 1946, 19 × 12 cm., 144 p.

La bibliographie que comporte ce petit ouvrage nous apprend que rien que pendant la guerre et rien qu'en trois langues, huit livres furent consacrés à l'étude de la Providence considérée soit en elle-même soit en relation avec le mal. L'auteur ne se propose pas de renouveler le sujet, mais seulement de présenter une doctrine dans le but de créer plus de clarté. Son exposé est construit dans le cadre classique d'un traité « De Deo uno », qui suit de fort près la théodicée philosophique. Il en résulte une netteté de pensée et une délimitation notionnelle des données en question, qui exclut toute équivoque. Chose très appréciable sans doute, mais d'aucuns trouveront que de ce chef la tonalité de l'exposé est devenue trop philosophique au détriment de la note spécifiquement religieuse.

E. Vandenbussche, S. I.

J. VANDERVORST. — *Het probleem van het kwaad in het licht van de menschwording van het Woord.* Anvers, 't Groeit, 1944, 18 × 13 cm., 50 p. Prix : 15 frs.

Exposé, bref et clair, des solutions classiques du problème du mal, le plus souvent dans les propres mots de saint Thomas. E. D.

H. SCHAUF. — *Die Einwohnung des heiligen Geistes.* Coll. Freiburger Theologische Studiën. H. 59. Fribourg en Br., Herder, 1941, 15 × 16 cm., XVI-268 p. Prix : 8,60 Mk.

Un long sous-titre précise le but de l'auteur : « La doctrine et l'habitation non-appropriée du Saint-Esprit, comme contribution à l'histoire de la théologie du XIX^e^ siècle, avec considération spéciale des théologiens Paul Passaglia et Clemens Schrader ». Ces deux jésuites, professeurs au Collège Romain, ont repris et renouvelé la théorie de Petau, en de nombreux ouvrages en partie inédits. L'auteur commence par retracer leur vie, décrire leurs œuvres et dégager l'esprit de leur théologie. Passant ensuite (p. 41) à l'étude de la théorie en question, il examine d'abord les influences qu'ils ont subies, en dehors de Petau : Lessius, a Lapide, Thomassin, B. de Rubeis, expose en détail leurs vues (p. 71-115), pour en suivre enfin le retentissement chez un grand nombre de théologiens du siècle dernier. Dans une troisième partie il examine les arguments des opposants à cette théorie et la réponse que les théologiens susdits y ont faite. En un substantiel supplément (p. 250-265) il s'efforce d'établir, en précisant la terminologie, le status quaestionis du problème en son état actuel. Il résulte de ce solide et intéressant travail que la théorie en question est loin d'être aussi « singulière » qu'elle n'en a l'air dans les manuels et que la théologie n'a pas encore dit son dernier mot sur la matière.

E. Druwé, S. I.

P. LORSON, S. J. — *L'avenir mystérieux des âmes et du monde.* Paris, Editions « Alsatia ». 1941, 19 × 12 cm., 170 p.

L'auteur présente d'une façon attrayante — légèrement irrévérencieuse parfois, comme quand il intitule son chapitre sur les limbes : « La nursery éternelle » — la doctrine catholique sur les fins dernières. Il la confronte en passant avec les rengaines à la mode : théosophie, anthroposophie, spiritisme, millénarisme.

E. D.

J. de BLIC. — *Sur l'attrition suffisante.* Extrait des « Mélanges de Science Religieuse », Lille, Facultés Catholiques, 1945, 24 × 16 cm., 38 p.

Voici une étude critique qu'on ne lit pas sans agrément. Le Père de Blic a de l'allant, il est incisif et entraînant sans devoir pour cela jamais recourir au piquant de la polémique. Son but est d'apporter une solution au débat attritionniste, qui se trouve de nouveau ouvert par deux publications dans la « Bibliothèque thomiste », l'une du Père Périnelle en 1927, l'autre du Père Dondaine en 1943. Ces deux disciples de saint Thomas ne tombant pas d'accord, le Père de Blic s'est offert comme arbitre. Une étude fouillée de saint Thomas et du concile de Trente lui impose la conclusion suivante : que l'attrition soit suffisante dans le sacrement de pénitence, cela n'a de sens que pour autant qu'elle implique un amour de Dieu, non pas de charité mais de justice. Cette distinction de saint Thomas seule éclaire la définition du concile de Trente.

E. Vandenbussche, S. I.

THEOLOGIE HISTORIQUE

J. C. PLUMPE. — *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity.* Coll. The Cath. Univ. of America. Studies in Christian Antiquity edited by Joh. Quasten, n° 5. Washington, Catholic University of America, 1943, 24 × 16 cm., XXI-150 p. et 4 pl. Prix : 2 doll.

Dirigée par un maître qui a déjà brillamment fait ses preuves dans le « Florilegium patristicum », la nouvelle publication de la « Catholic University of America », consacrée à l'antiquité chrétienne, nous donne un fascicule de valeur sur le concept de la « Mère-Eglise » aux temps primitifs du christianisme. L'enquête s'étend sur les trois premiers siècles. Rattachée à l'expression de saint Paul « Omnium mater » (Gal., IV, 26), l'idée de maternité associée à l'Eglise semble ne s'être répandue qu'avec une certaine lenteur. On a voulu en voir l'origine (chapitre I) dans les produits du syncrétisme païen, avec ses déesses-mères, ou dans les constructions gnostiques : analogies ou rapprochements souvent artificiels, que rejette l'auteur avec raison. La foi, avant l'Eglise, a été considérée comme la mère de tous les chrétiens ; c'est ce que montre l'auteur dans son second chapitre (p. 18), où il passe en revue les diverses personnifications de l'Eglise, notamment chez Hermas, de lecture très répandue ; la virginité lui est reconnue, c'est un des qualificatifs sur lesquels on insiste aussi, bien avant la maternité. Ce n'est qu'en 177, dans la lettre des Martyrs de Lyon à leurs frères d'Asie-Mineure, qu'apparaît le titre de mère donnée à l'Eglise (chap. III, p. 35), et Irénée parle des fils de l'Eglise. L'auteur insiste sur cette priorité, qu'il attribue au courant d'idées propre à l'Asie-Mineure. Mais en Egypte, chez Clément et Origène, et parallèlement dans l'Afrique romaine chez Tertullien et Cyprien, l'appellation revient assez fréquemment (chap. IV, V et VI, p. 45 et suiv.); elle se présente aussi dans le mysticisme de Méthode d'Olympe (chap. VII, p. 109). Un dernier chapitre donne une vue rétrospective sur le chemin parcouru (p. 123-129) et explique le silence de Rome en la matière, par des considérations très plausibles, bien qu'elles n'entraînent pas certitude. Toutefois l'emploi de la comparaison par S. Jérôme (« Dialogus contra Luciferianos », 26) donc vers 382, que l'auteur aurait pu ajouter à sa lettre XXII, 13, et sa fréquence chez Damase, conseilleraient de nuancer davantage ce qui est dit p. 121-129, car la manière dont parle S. Jérôme ne semble pas favoriser l'idée d'une origine récente ou d'un usage encore jeune.

L'histoire d'une idée, dans le bouillonnement des concepts aux premiers temps de l'ère chrétienne, est singulièrement gênée par la rareté des documents sporadiquement répartis ; et en raison des circonstances du moment, souvent mal connues, ce qui nous frappe aujourd'hui, à la lecture de certaines expressions, peut avoir été vu avec indifférence par les premières générations ; l'opposé n'est pas moins vrai. Mais, l'enquête est sagement et très minutieusement menée ; l'auteur est bien informé, il s'entoure de toutes les ressources des sciences auxiliaires, archéologie et philologie ; en général, il est judicieux dans son exégèse des textes, sans y vouloir trouver plus qu'ils ne disent, sans se laisser éblouir par des rapprochements de pure forme, ni se laisser entraîner à des jugements précipités. Son livre est de bon augure pour l'avenir de sa production et de la collection.

J. de Ghellinck, S. I.

C. M. EDSMAN. — *Le baptême de feu.* Coll. Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis, fasc. IX. Uppsala, Lundequistska, 1940, 24 × 16 cm., 238 p.

P. LUNDBERG. — *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise.* Même coll., fasc. X. Ibidem, 1942, 246 p.

Des deux courants qui ont commandé tout l'essor des études patristiques dans les universités suédoises, le solide courant « philologique », dû à Löfstedt, et le courant « histoire comparée des religions », promu par Nygren, c'est celui du « Religionsgeschichtliches » qui se trouve principalement représenté dans ces livres, de sujet et de méthode très voisins, l'un sur le baptême du feu, l'autre sur la typologie baptismale antique. L'un et l'autre se caractérisent par une extension de recherches extraordinaire, qui dénote pour le premier surtout une érudition éblouissante : énorme contraste avec les quelques colonnes des encyclopédies spéciales, qui considéraient, presque exclusivement, dans les écrits juifs et chez Origène, suivi par quelques écrivains ecclésiastiques, les idées relatives à ce baptême de feu. L'auteur a mis ensemble tout ce qu'il y avait moyen de réunir sur le baptême de feu, depuis les vieilles dissertations rarissimes, colligées jadis par Ugolini dans son « Thesaurus », jusqu'aux publications les plus modernes de Lidzbarski, d'Allberry et d'Aptowitzer ; sur les catacombes toutefois, on préférerait voir figurer Wilpert plutôt que le vieux Roller. Cela introduit dans l'ouvrage une multiplicité de points de vue, plus ou moins groupés en deux séries, d'abord le baptême de feu et l'eschatologie (p. 1-133 : Origène, Valentinianisme et judaïsme, martyre de Théodore d'Anatolie, apocalypses, apocryphes grecques ou coptes, Daniel, homélies d'Ephrem), puis le baptême de feu dans le culte (p. 134-199 : relation entre culte et eschatologie, feu sacré d'Israël, « De rebaptismate », messaliens, ascètes égyptiens, colonne de feu, magie et gnose, Jourdain, la perle). Une conclusion, en sept membres, s'efforce de mettre un commencement d'ordre et de suite en tout cela. Car, il faut bien l'avouer, l'ampleur des matériaux et la richesse de ces apports n'a pas amené un surcroît de clarté. L'auteur est sagace dans la mise en œuvre de beaucoup de détails instructifs, fécond en rapprochements, ingénieux, affirmatif aussi, dans la reconstitution des sources et des influences. Mais l'ensemble demeure bien confus, même dans sa conclusion synthétique. Il a des énoncés absolus qui étonnent, il n'opère pas le dosage de ses matériaux, qui sont de valeur très inégale et de nature lamentablement disparate. A un endroit, la place faite aux idées stoïciennes ne semble pas suffisante ; les qualificatifs d'un feu « déificateur, purificateur, vivificateur, vengeur, etc. », appelleraient chacun une étude. C'est peut-être la remarque principale qu'on serait tenté de faire : avant de traiter de tout ce copieux ensemble, il aurait mieux valu donner quelques études monographiques bien précises sur ses divers éléments. Les énormes connaissances de l'auteur y pouvaient apporter la lumière.

L'autre travail a le mérite d'avoir davantage circonscrit son sujet à la seule typologie baptismale. Mais les divisions de ses quatre chapitres mon-

trent qu'il a cédé lui aussi à l'attrait de l'extension : typologie baptismale d'après les textes liturgiques (p. 10-63), la mer de la Mort et le Jourdain (p. 64-166), la croix dans le fleuve (p. 167-200), le fond néotestamentaire et ses relations avec l'évolution des idées chrétiennes primitives (p. 201-228). On remarquera tout de suite le manque de proportion entre ces diverses parties et la place prépondérante donnée à la mer de la Mort, au déluge et au « Descensus », une des idées chères à l'auteur et qui risque de faire dévier ses meilleures interprétations. Il donne trop beau rang au « Testimonybook » de Rendell Harris. L'auteur, très personnel, sûr de lui-même dans ses jugements de l'opinion d'autrui, a le mérite, comme son collègue, de bien connaître la littérature du sujet, catholique et non-catholique. On peut voir par exemple ce qu'il dit sur l'interprétation eschatologique du sacrement et sur l'évolution du type de l'arche, du déluge et du type du navire, iranien et manichéen, et de l'Eglise. Il a su parsemer ses pages de bonnes réflexions : mélange d'affirmations excellentes, de sages principes, de rectifications judicieuses, mais aussi de rapprochements inattendus, d'épithètes parfois plus retentissantes qu'exactes, d'alignement de témoins très distants d'autorité, d'imprévus dans la proportion des valeurs maîtresses ou secondaires, et de recours à des arguments trop peu harmonisés pour emporter conviction.

J. de Ghellinck, S. I.

B. POSCHMANN. — *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes.* Coll. Theophaneia, hrsg. von F. J. Dölger und Th. Klauser, I. Bonn, Hanstein, 1940, 25 × 18 cm., X-496 p. Prix : 22 Mk.

M. P. a entrepris un nouvel examen de tous les textes patristiques relatifs à la pénitence depuis les origines jusqu'à Cyprien et Origène, chez qui la discipline pénitentielle de l'Eglise apparaît sous sa forme définitive. L'examen des témoignages est exhaustif : textes du Nouveau Testament, des Pères apostoliques, un chapitre étant consacré à l'enseignement d'Hermas, textes des apologètes, puis tout le conflit disciplinaire du temps de Tertullien, la question pénitentielle chez Cyprien, et enfin, la doctrine d'Origène.

Il nous est impossible de suivre l'auteur d'un bout à l'autre de son enquête et de le discuter dans ses détails. Du moins nous paraît-il intéressant d'en présenter les conclusions. Elles sont conservatrices et témoignent dans l'attitude de l'Eglise d'une continuité d'action très nette depuis les premiers temps.

Le rejet pur et simple de la communauté n'est pas l'attitude prise par l'Eglise dès le début à l'égard des pécheurs graves, et Hermas n'est pas le premier à avoir prôné, et à titre de pure exception, la rémission du péché grave du baptisé. Il n'est pas plus vrai de prétendre que Callixte est le premier à avoir aplani les voies à la rémission des péchés graves contre la chair, pas plus que Corneille et Cyprien ne sont les premiers à avoir, par la suite, réouvert les portes de l'Eglise aux lapsi. Le concept des péchés « en soi irrémissibles » ne date que de Tertullien et encore du Tertullien montaniste. Il est vrai que les conditions de la rémission des péchés ont été très sévères, la pénitence étant très longue, et la rechute, après ce premier pardon, laissant moins d'espoir de voir l'Eglise renouveler son geste de mansuétude. Il y eut d'ailleurs des évêques plus rigoristes les uns que les autres.

Beaucoup plus complexe est la question des facteurs qui entrent dans la réalisation de la pénitence et du pardon. Quelle est la part du pécheur, de l'Eglise et de Dieu ? Faut-il voir dans ce processus un véritable exercice du sacrement de pénitence ? L'avis de M. P. se fait ici plus nuancé. Le pécheur implore son pardon. Celui-ci ne dépend que de Dieu. Ce qui n'exclut pas une activité d'intermédiaire de l'Eglise. Cette activité est double : aider le pécheur à se rendre digne du pardon de Dieu, en priant, en intercédant pour lui (prières du prêtre et du peuple, caractère public de la pénitence). Mais cela n'a rien à voir avec l'absolution de la faute, qui dépend de Dieu seul. L'Eglise, pourtant, donne aussi une absolution mais qui n'est que d'ordre disci-

plinaire. Elle réconcilie celui qui a gravement péché, c'est-à-dire, elle le réintroduit dans son sein, rapporte son excommunication. Cette réconciliation n'est pas pourtant un pur rite disciplinaire : l'Eglise a conscience, en la concédant, que Dieu en tient compte pour accorder à son tour le pardon. Retourner à l'Eglise était, dans la pensée des anciens Pères, en même temps retourner à Dieu, étant donné la nécessité et l'exclusivité de l'Eglise comme moyen de salut, et l'action de la réconciliation à l'Eglise qui se faisait par l'imposition des mains avait en même temps la signification d'une nouvelle participation au Saint-Esprit. C'est ainsi que se réalisait le « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le Ciel ». C'est là que nous retrouvons le caractère sacramentel de la Pénitence, encore que la nature de la relation entre la réconciliation de l'Eglise et celle de Dieu reste loin d'apparaître en pleine clarté. Les Pères ne se sont pas préoccupés de ce problème. C'est dans S. Cyprien que l'on retrouve le plus clairement exposée cette doctrine du pouvoir des clefs de l'Eglise. D'autres Pères, comme Origène, préfèrent insister sur le caractère médicinal de la Pénitence et mettre en relief la satisfaction par l'accomplissement de la peine. Il faudra attendre la doctrine du Docteur Angélique sur l'absolution de l'Eglise, forme du sacrement, pour clore définitivement le débat.

Ch. Martin, S. I.

Fr. de SAINT-PALAIS d'AUSSAC. — *La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne.* Coll. Etudes de science religieuse. II. Paris, Editions Franciscaines, 1943, 25 × 17 cm., XX-194 p. Prix : 90 frs fr.

Problème complexe, aux ramifications nombreuses, lié de près à de grosses questions dogmatiques, comme la différenciation des sacrements du baptême et de la confirmation, ou le pouvoir de l'Eglise sur la détermination de la matière et de la forme des sacrements. Problème ancien, qui a suscité de gros conflits dès le troisième siècle et qui de nos jours tient toujours les théologiens divisés. Vieux problème, mais présenté cette fois d'une manière rajeunie, originale, avec une discussion de ses données et un essai de solution nouvelle, marqués d'une clarté, d'une modestie et d'une loyauté respectueuse des textes, des faits et des personnes, qui fait honneur à l'auteur. Quelle est la portée doctrinale qu'il faut donner à la discipline ecclésiastique en cette matière ?

L'exposé de l'auteur part des données canoniques et des données liturgiques antiques, ainsi que des solutions apportées pour harmoniser les divergences constatées au cours des siècles (p. 1-50) : simple évolution historique (Saltet), confirmation ou pénitence (Maldonat, Morin ; Bellarmin, Goar), distinction matérielle entre deux rites (d'Alès), distinction de deux aspects d'un même rite (Galtier). La solution nouvelle, que présente modestement le livre et qui est examinée dans son cadre théologique (p. 51) et dans sa vérification historique (p. 108), consiste à dissocier la réconciliation des hérétiques de la note sacramentelle, soit de pénitence soit de confirmation, qu'on était porté à attacher à ce rite réconciliateur ; il préconise l'autonomie de l'imposition des mains ou du rite conciliateur, d'abord d'une indétermination relative dans les cérémonies de l'initiation, mais qui va se précisant, un développement liturgique en ces matières n'allant pas sans un développement théologique ; puis, il se détache en quelque sorte de l'ensemble des rites de l'initiation, où son rôle n'est pas prédominant, pour être appliqué à un objet similaire, mais au fond tout différent. Il serait intéressant d'examiner, dans les détails de l'explication théologique et historique fournie par l'auteur, la solution originale, attrayante dans sa simplicité, qu'il apporte à un problème souvent regardé comme une impasse. Si les données canoniques et liturgiques justifient l'esquisse des grandes lignes de l'exposé, et si la réduction du rôle de l'imposition des mains, si vénérable dans ses origines et les premiers effets qu'on lui reconnaît, résiste au contrôle de chacun des témoignages, ce sera un pas énorme vers le succès de cette solution.

J. de Ghellinck, S. I.

M. GOEMANS, O.F.M. — *Het algemeen Concilie in de vierde Eeuw.* Thèse pour doctorat. Nimègue, Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1945, 24 × 16 cm., XXVIII-324 p.

Ce fort volume de plus de 300 pages, fruit de recherches étendues, de pénétrantes analyses et d'idées personnelles, n'a qu'un seul défaut, celui de vouloir étreindre sous un titre, qui promet moins, une matière énorme, qui le déborde et qui aurait pu faire l'objet de deux livres différents : l'un, très important, qu'annonce strictement le titre, « Le concile oecuménique au IV^e^ siècle », sur la conception du concile général, ses conditions, ses exigences, sa réalisation concrète ; l'autre, sur l'histoire détaillée des réunions conciliaires du IV^e^ siècle, leurs précédents et rétroactes, leurs confessions de foi, les oppositions rencontrées, les tentatives de réunion et le reste. A la première catégorie appartiendraient l'introduction avec une dizaine de pages, le chapitre II avec le concile de Nicée, en somme le chapitre III avec Sardique, le chapitre VIII avec la doctrine du concile oecuménique, à la rigueur aussi, mais en opposition avec les appréciations de l'auteur, les chapitres IX et X sur le concile de Constantinople, et les neuf pages de la conclusion finale (p. 280-288). Les autres chapitres, sur les réunions synodales des premiers siècles, sur la réaction eusébienne antinicéenne, surtout sur les confessions de foi et sur les tentatives d'union, l'affaiblissement de l'arianisme et l'éclosion du pneumatomachisme, avec certaines pages à céder aux autres chapitres ou quelques-unes à prélever sur leur contenu, ressortiraient à la deuxième catégorie.

Cette abondance des matières et la différence des points de vue, entre l'exposé purement historique des faits, les exigences canoniques ou théologiques des conditions du concile oecuménique, et les appréciations, soit anciennes (Eusèbe tenait pour l'oecuménicité, Vit. Const., III, 6), soit modernes, de l'application de ces principes, produisent occasionnellement chez le lecteur une impression dont la netteté n'est pas la caractéristique prépondérante. Malgré cela, et bien qu'on puisse différer d'avis sur plusieurs interprétations, on ne peut que louer l'auteur de tout ce qu'apporte son livre et du soin qu'il a mis à cette étude approfondie. Dans la préhistoire de Nicée, il aurait dû établir davantage le bien-fondé de sa position, à propos du synode d'Antioche, qui peut expliquer bien des choses. La série des synodes des second et troisième siècles est-elle bien nécessaire ? Les documents édités dans le volume III d'Opitz (p. 36-41) auraient pu être signalés. Certaines confusions se font sentir à propos de la notion de concile général, que plusieurs fois au cours des événements des chefs de groupes ont le dessein de faire réunir ; mais dans quelle mesure ces projets réalisent-ils les conditions de cette appellation par l'auteur ? L'introduction et la conclusion, mises en regard de l'exposé des faits, n'apportent pas complètement la lumière précise désirée. Une table alphabétique, indispensable en pareil livre, des noms propres et des principales matières fait malheureusement défaut.

J. de Ghellinck, S. I.

P. GALLAY. — *Grégoire de Nazianze. Les discours théologiques.* Traduits, avec introduction et notes. Coll. Les grands écrivains chrétiens. Paris-Lyon, Vitte, 1942, 19 × 12 cm., XXIV-224 p.

Lus d'affilée dans une traduction, les cinq discours théologiques de Grégoire laissent aux théologiens trop peu familiarisés avec le grec une impression tout autrement vive que la version latine de Montfaucon avec recours intermittents à l'original. Sans se laisser rebuter par les difficultés d'un auteur qui semble avoir longtemps défié les traducteurs, M. Gallay a infiniment mieux réussi que la traduction anonyme de 1693 (chez Pralard, à Paris), la seule connue, trop libre et fréquemment abrégée ou écourtée. Sans avoir les charmes de la belle langue grecque, précise, harmonieuse, affinée chez Grégoire, le travail de M. Gallay, qu'il faut féliciter pour avoir osé aborder pareil auteur, est en général exact, hormis quelques détails, par exemple p. 207, n. 25 ; elle a le mérite de donner une idée avantageuse de la précision

doctrinale de Grégoire. Une succincte introduction précède la traduction. Quelques notes, outre les références bibliques et autres, donnent par ci par là quelques éléments de commentaire. Le groupement des hérétiques, adversaires de Grégoire, fait sagement une place aux homéens, mais pourquoi n'en donner pas une aussi au concile d'Alexandrie de 362 et à ce groupe d'hésitants, à l'aile droite des semi-ariens, visés spécialement par Hilaire et Athanase. L'allusion à l'ignorance (p. 37) devrait s'ajouter aussi aux reproches faits à Grégoire d'ignorer la propriété de chacune des personnes, d'autant plus qu'il triomphe d'avoir apporté une précision pour le Saint-Esprit. La note (p. 92) demanderait une explicitation.

J. de Ghellinck, S. I.

P. STEUR, C. M. — *Het Karakter van Hieronymus van Strîdon bestudeerd in zijn brieven.* Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1945, 24 × 16 cm., XI-234 p.

Etude extraordinairement fouillée, avec minutieuse enquête préalable, bourrée de statistiques, un peu à la manière des « tests » chers à la pédagogie contemporaine ; par suite, étude difficile à lire, à cause de cette multiplicité de chiffres, de signes et de sigles, dont une disposition typographique soignée ne réussit pas à dissiper la complication ; il y manque aussi un index des noms et matières qui aiderait le lecteur à se retrouver. Mais au terme de ce laborieux déchiffrement, un peu déconcertant pour ceux qui sont restés étrangers aux procédés des recherches « caractérologiques » de la psychologie expérimentale, le lecteur, qui s'est piqué au jeu, voit surgir un portrait de saint Jérôme dont chacun des traits, même ceux qui provoquent quelque surprise, est rigidement déterminé par un rigoureux relevé des moindres particularités. Chaque lettre du grand épistolier qu'est Jérôme, est examinée en détail, avec le résidu de l'analyse des jugements de valeur portés par le saint : appréciation et estime, ou répugnance et condamnation. Quelques grands tableaux synoptiques, à la fin de chacun des chapitres chronologiquement répartis (pp. 52, 84, 152, 216), présentent la somme des jugements enregistrés pour chaque lettre. Les objets sont classés d'après certaines catégories, qui varient du reste d'après les écoles de caractérologie. Les rubriques adoptées par l'auteur s'intitulent respectivement biologique, matérielle, culturelle, éthique, sociale, religieuse, entre lesquelles est répartie cette hiérarchie des jugements de valeur hiéronymiens. C'est dire que l'auteur recherche la nature du caractère acquis, non pas celle du caractère inné de Jérôme, celui-ci, complexe des virtualités de développement possédées par chacun en surabondance, n'étant que le substratum sur lequel se greffera le caractère acquis. La formation de ce caractère acquis, d'après une idée empruntée à Max Scheler, est en fonction d'un but prépondérant que le choix de l'individu prépose à ses activités ; sous l'empire de ce but, ou de cet idéal, qui s'est emparé de lui, se dessine une orientation ferme dans ses jugements de valeur et l'adaptation des moyens pour l'atteindre.

L'application minutieuse de ce procédé au cas de saint Jérôme aboutit à un portrait intéressant : la conclusion qui se dégage de toutes ces analyses est que Jérôme est un « optimiste », mais aussi un « réaliste », pas un « sensualiste », ni un « matérialiste », ni un « égocentrique » ; il est d'orientation sociale, ami d'une élite, et là encore il se caractérise comme un « aristocrate » ; il a quelque chose d'hostile pour l'étranger, son amitié va de personne à personne, sans guère d'attaches des liens du sang. Son optimisme le fait pencher vers l'amour du prochain, vers l'aide du prochain, plutôt que vers l'opposé. Le côté éthique des gens est au premier rang de ses jugements. Sa religion est « christocentrique ». Il appartient à la classe des « extravertis » plutôt que des « intravertis » ; rarement il se replie sur lui-même ; ce n'est pas un méditatif, mais il est parmi les hommes de haute élévation d'idées qui requiert beaucoup des autres ; ses désirs sont insatiables. Il ne connaît à peu près pas la crainte, il prend rarement l'allure intrépide de l'attaque : il juge plutôt, étant au-dessus du commun ; il ne s'enflamme de courroux qu'exceptionnellement. Malgré des hésitations dans son attitude durant la période

romaine de sa vie, il est à compter parmi les caractères fermes. C'était un fort, de ceux qui ravissent le ciel (Cavallera) ; une vraie personnalité.

Le détail de pareil tableau demanderait un long examen, inabordable en ces pages. On le trouvera un peu schématiquement conçu, d'une raideur un peu mécanique. Nous apporte-t-il du neuf ? Oui, surtout dans certains domaines auxquels s'attachent les prédilections de la caractérologie ; mais les termes techniques, comme les catégories rigides, n'en facilitent pas la compréhension. Toutefois, parmi ces traits, quelques-uns contredisent ce que le contact avec l'âme de Jérôme, dans une lecture assidue de ses lettres, dans l'étude de ses autres œuvres, dans l'examen de ses préfaces et des activités de sa carrière, aura permis à l'observateur de constater par la voie ordinaire, sans passer par cet instrument enregistreur, d'une raideur un peu artificielle. Car, il faudrait autre chose encore que la seule analyse des lettres pour avoir un tout complet ; puis, il y a dans les catégories de ces jugements de valeur des choses qui ressortissent plutôt au domaine de la mentalité de Jérôme ; par contre, cet examen très technique du caractère acquis ne semble pas mettre suffisamment en ligne de compte la persistance de telle ou telle tendance du caractère inné, que Jérôme n'a pas ou guère corrigée et dont toute observation judicieuse, conduite par les moyens ordinaires, surprend les saillies violentes, avec grande vivacité d'émotion, dans plus d'un épisode de sa carrière. Mais le travail mérite attentive considération. Dans les tâtonnements des écoles divergentes, il peut aider aussi à faire juger de la valeur des méthodes par les résultats de leurs applications concrètes.

J. de Ghellinck, S. I.

J. PIERRES. — I. *Formula Sancti Johannis Damasceni* Ἡ (τοῦ Κυρίου) σὰρξ ὄργανον τῆς Θεότητος e sancto Maximo confessore enucleata et auctoritas Damasceni circa potentiam animae Christi (pars theologica). II. *Sanctus Maximus Confessor* princeps apologetarum synodi lateranensis anni 649 (pars historica). Rome, Pont. Univ. Greg., 1940, 24 × 16 cm., pp. 50-56*.

Deux courtes études, l'une théologique, sur la signification de la formule « Humanitas (Domini) fuit instrumentum Divinitatis » de saint Jean Damascène, formule qui s'inspire visiblement de S. Maxime le Confesseur, l'autre, de critique historique et littéraire, sur la part que S. Maxime eut au concile du Latran de 649, en particulier dans la confection des canons X et XI et du florilège dogmatique utilisé par les Pères. Une comparaison serrée entre le « Tome spirituel » de S. Maxime et les citations du florilège conduit l'auteur à la conclusion que cet ouvrage fut certainement utilisé dans la confection du florilège sans qu'il soit d'ailleurs possible de préciser jusqu'où s'étendit la participation du saint. Comme, enfin, on retrouve des allusions à cet écrit en d'autres moments du Concile, aux sessions I et V, on peut dire que l'« esprit » de S. Maxime a plané sur les délibérations de l'assemblée et a inspiré ses décisions.

Ch. Martin, S. I.

W. H. BEEKENKAMP. — *De avondmaalsleer van Berengarius van Tours*. Coll. Kerkhistorische Studien. Deel I. 's Gravenhage, Nyhoff, 1941, 25 × 17 cm., VIII-76 p. Prix : 2,40 flor.

W. H. BEEKENKAMP. — *Berengarii Turonensis, De sacra coena adversus Lanfrancum* ad fidem codicis Guelferbytani edidit et notis instruxit. Même collection, Deel II. Ibidem, VIII-166 p. Prix : 5 flor.

De ces deux volumes, imprimés sur beau papier, à rendre jaloux tous les éditeurs d'aujourd'hui, et dans cette élégante typographie habituelle à la maison Nyhoff, l'un nous donne le texte du « De sacra Coena » de Bérenger, l'autre une étude sur la vie, l'œuvre et la doctrine du personnage. C'est le volume du texte qui a le plus de valeur ; il remplacera avantageusement

l'édition de Vischer (1835) très médiocre, et du reste presque introuvable. Ce texte de Bérenger n'a été conservé que par le seul manuscrit de Wolfenbüttel (n. 4185), incomplet au début et à la fin ; découvert en 1779 par Lessing, parmi les anciens manuscrits venus en 1690 de l'abbaye de SS. Pierre et Paul de Weissenburg (Alsace), il avait déjoué jusqu'en 1835 tous les plans de publication et, après cette date, tous les projets d'édition critique. Le travail de Beekenkamp marque un énorme progrès sur l'œuvre de son prédécesseur. Des nombreuses citations scripturaires et patristiques qui encombrent l'exposé ou plutôt les discussions de Bérenger d'une manière fastidieuse et souvent peu lumineuse, l'éditeur a eu l'heureuse fortune d'identifier à peu près la totalité, à une douzaine près, ce dont Vischer ne s'était même pas soucié : il y en a près de 130 bibliques et plus de 180 d'Ambroise, d'Augustin (avec les pseudépigraphes), et de Grégoire le Grand. Le théologien s'estimera heureux de ce service. L'orthographe du manuscrit a été maintenue : avec constance ? Il ne semble pas, car l'édition donne souvent « ae » pour « e ». On préférerait aussi voir les citations en italiques de manière à aider les yeux. Du reste, la technique extérieure même de l'édition, genre des appels de notes, numération marginale des lignes, mots ou lettres omises, etc., pouvait être plus parfaite ou plus précise. On ne nous dit pas non plus si la présentation du texte s'est faite sur le seul manuscrit de Wolfenbüttel, ou si l'on a pu s'y aider de citations ou d'attaques d'adversaires, tels que Lanfranc et surtout Guitmond d'Aversa qui suit d'assez près le traité de Bérenger. Une table des citations, surtout en pareil ouvrage doctrinal, était indispensable, selon l'habitude des éditions critiques ; les latinistes demanderaient en plus un index des locutions spéciales.

Le premier volume aurait dû nous donner une lumière plus abondante sur ces divers points. En fait dans ses six chapitres, d'objets très denses sur la vie et l'œuvre de Bérenger, sur le contenu du « De sacra coena », sur son édition, sur la question de Jean Scot et Ratramne, sur l'histoire des doctrines jusqu'à Bérenger et depuis la controverse, l'auteur est très sobre. On le regrette, car il a manifestement étudié le sujet ; mais il a reculé, semble-t-il, devant les développements que demandait une si vaste matière, compliquée de grosses questions d'interprétation ou d'histoire doctrinale, comme aussi devant les recherches dans les écrits tout récents, dont plusieurs, parus entre 1934 et 1940, auraient pu rectifier quelques-unes de ses affirmations : ainsi, les vingt pages de l'article de dom Cappuyns dans le « Dict. d'Hist. et de géogr. ecclés. » (t. VIII, c. 385-407, en 1934), l'étude par C. Erdmann des lettres de Grégoire VII forgées par Bérenger, outre les inédits importants du Mont-Cassin, de Bernold de Constance et de Bérenger lui-même. Tout cela méritait d'entrer dans les chapitres I, V et VII, et aurait nuancé autrement leurs résultats. En somme, ce volume donne trop et trop peu : trop dans l'ensemble pour une simple introduction historique à son édition, trop peu dans chaque chapitre pour le sujet qui y est traité.

J. de Ghellinck, S.I.

SAINT BERNARD. — *Œuvres traduites et préfacées* par M.-M. Davy, t. I et II. Coll. Les maîtres de la Spiritualité chrétienne. Textes et études. Paris, Aubier, 1945, 19 × 12 cm., 478-478 p.

Le milieu ascétique et spirituel du XII^e^ siècle dans lequel se développa la personnalité vigoureuse de S. Bernard était loin d'être ignoré de Melle Davy quand elle entreprit la présente traduction. Depuis 1931 ses études l'avaient menée « autour du sujet », et par deux fois même Melle D. nous avait introduit dans l'entourage immédiat du saint en nous mettant en contact avec un de ses disciples préférés, « le » disciple même par excellence, Guillaume de Saint-Thierry. Aujourd'hui l'abbé de Clairvaux lui-même a les honneurs d'une présentation au public. Elle est conçue sous une double forme : Une étude condensée dans une introduction de 175 pages environ et une traduction d'œuvres choisies.

Ce n'est pas une biographie du saint qui nous est donnée dans l'introduction mais une initiation à l'esprit de ses œuvres, œuvres d'un animateur et

d'un réformateur, doublé d'un grand spirituel et d'un grand mystique. Ces deux traits saillants de la forte personnalité du saint, active et bouillante, parfois même jusqu'à l'excès, comme dans les controverses avec Abélard et Gilbert de la Porrée, mais aussi profondément contemplative, sont successivement parcourus dans leurs manifestations : réforme et direction des monastères, prédication de la croisade, lutte contre les hérétiques ou suspects d'hérésie, opposition aux tendances monastiques clunisiennes, enfin, vie mystique très intense dans la série des degrés de l'ascension de l'âme à Dieu depuis la simple connaissance de soi jusqu'à l'amour parfait de Dieu.

Pour ce qui est des œuvres traduites, le choix de l'éditeur s'est porté d'abord sur quelques traités dont le « De gradibus humilitatis » et le « De diligendo Deo » sont sans doute les plus représentatifs, puis sur un nombre considérable de sermons, les sermons sur le Cantique entre autres, les plus expressifs peut-être de la sensibilité spirituelle de saint Bernard, enfin, quelques lettres. Une traduction des œuvres de saint Bernard est chose malaisée. Si l'on excepte le « De diligendo Deo » et le « De gradibus humilitatis », qui ont été publiés en 1926 par Barton à Cambridge, d'après d'excellents et très anciens manuscrits, c'est encore à l'édition des Mauristes qu'il faut recourir pour le texte latin. Mais surtout, il est très difficile de reproduire en français les finesses et le coloris du latin. Ajoutons à cela que le style lui-même de saint Bernard et son abondance d'élocution, ses citations bibliques incessantes, donnent souvent à la lecture une tonalité assez monotone. Mais ce langage un peu vieilli cache fréquemment des « perles » littéraires et toujours une sensibilité, une finesse d'âme frémissante qui charment et récompensent le lecteur.

Ch. Martin, S. I.

H.-F. DONDAINE, O.P. — *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La Trinité. Tome premier. 1ª, questions 27-32. Traduction française.* Editions de la Revue des Jeunes. Tournai, Desclée & C^ie^, 1942, 16 × 10 cm., 276 p.

Le premier tome des questions sur la Trinité que présente le P. Dondaine, annonce l'achèvement du « De Deo uno et trino » de la Somme Théologique. On trouvera parmi les renseignements techniques groupés en appendice de très courtes notes pour mémoire sur le développement historique du dogme de la Trinité et la théologie des « notions », un exposé plus considérable sur le verbe mental et son application à la seconde Personne, sur la relation, la notion de personne, notre connaissance de la Trinité.

C. D.

H. BOUILLARD. — *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique.* Coll. Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, n° 1. Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944, 23 × 14 cm., XVI-246 p. Prix : 70 frs fr.

Ce livre se rapporte au problème de la justification, le mot « conversion » devant s'entendre dans son sens le plus général chez saint Thomas, celui « d'acte par lequel on se prépare à la grâce sanctifiante » (p. 2). L'auteur examine comment saint Thomas s'est efforcé d'harmoniser dans la conversion la part de Dieu et la part de l'homme. Le dernier ouvrage consacré à cet examen était celui du P. Stufler, « Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante », 1923, autour duquel une polémique assez vive s'était développée dans la suite. C'est en l'abordant d'un point de vue strictement historique que le P. Bouillard entend renouveler le sujet. Depuis toujours les commentateurs avaient remarqué l'hésitation de saint Thomas en la matière. L'étude chronologique de ses œuvres avait montré à l'évidence qu'il s'agissait d'une véritable évolution dans le sens d'une accentuation du rôle de la grâce. Restait à caractériser cette évolution en précisant le « terminus a quo » et le « terminus ad quem ». D'après le P. Stufler le Docteur angélique était parti d'un point de vue voisin du semipélagianisme pour aboutir à une position

orthodoxe. D'autres allaient jusqu'à dire que le « terminus ad quem » était celui de la théologie moderne, qui requiert une grâce actuelle libérante comme préparation à la grâce sanctifiante. Le P. Bouillard montre d'une façon convaincante, à ce qu'il nous semble, qu'on va trop loin dans un sens comme dans l'autre. En ce qui concerne la justification, saint Thomas n'a jamais enseigné une préparation par les seules forces de la nature même l'« initium fidei » dépend de la grâce[1]. Mais tout en accentuant plus tard le rôle de la grâce, il n'est cependant jamais parvenu à concevoir celle-ci comme une grâce actuelle.

Nous ne pouvons songer ici à esquisser les étapes qui font aboutir l'auteur à cette conclusion. La mise en valeur de l'aspect dynamique de la grâce sanctifiante nous paraît ici particulièrement éclairante. Abstraction faite de sa portée démonstrative, cette étude est par ailleurs remplie d'analyses précieuses et de remarques suggestives.

E. Vandenbussche, S. I.

G. SPICQ, O.P. — *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Coll. Bibliothèque thomiste, XXVI. Paris, Vrin, 1944, 25 × 16 cm., 404 p.

Œuvre de décision et de courage au lendemain d'un pénible emprisonnement de guerre ; œuvre aussi d'intrépidité audacieuse, dont l'idée démontrait une forte dose d'optimisme, non exempte d'illusion, serait-on tenté de dire, si la sage préface de l'auteur, d'une modestie et d'une lenteur personnelles (p. 6), n'avait prévenu l'objection et désarmé la critique. Il s'est bien rendu compte qu'une histoire proprement dite de l'exégèse latine médiévale est impossible en ce moment : trop de chantiers d'investigation demeurent inexplorés, comme le degré de la connaissance de l'hébreu au moyen âge, que l'auteur apprécie beaucoup trop favorablement, comme le recours aux sources grecques, bien avant saint Thomas, mais qu'il ne faut pas exagérer, comme l'apport des exégètes juifs, traités un peu sommairement. Mais surtout la forêt d'inédits requiert préalablement un travail ingrat de défrichement, qui nécessairement doit être à la base de tout, et qui réclamera une bonne fois des questions capitales, celle entre autres de la formation de la « glose ordinaire » dite de Strabon, que l'auteur regarde comme tranchée sans en donner suffisamment les motifs ; l'étude des sources de l'exégèse médiévale et les modèles des nombreux plagiaires devraient suivre. Seule est possible, à la rigueur, une esquisse de cette histoire, entendue dans le sens de l'avant-propos (p. 5 et 6) : faciliter l'intelligence des commentaires bibliques du moyen âge, ceux surtout d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, auxquels manifestement le livre sert d'introduction, et aider à l'emploi en formes saines et mêmes à l'exercice de profession, des méthodes longues encore stériles, avec des pertes de temps toujours irritantes ; pour les spécialistes, dit modestement l'auteur, le livre ne sera pas d'un grand profit. Bornée à ces ambitions, l'œuvre peut se comprendre et n'est pas sans mérite. C'est un bon livre dû à une plume avertie. Mais il faut y voir un jalon provisoire dans l'exploration du terrain : la route qu'y trace l'auteur devra évidemment se modifier et se préciser, ou s'élargir, au fur et à mesure des nouvelles découvertes promises à des recherches plus rigoureusement orientées.

En quatre parties dont la première (p. 9-61) s'étend du VIII[e] au XI[e] siècle, les trois autres respectivement aux trois siècles suivants (p. 62, 141 et 331-364), un premier chapitre expose les caractéristiques générales, excepté pour le XIV[e] siècle, qui semble ne pas en avoir de distinctes du XIII[e] ; un deuxième chapitre décrit les auteurs ; on serait porté à souhaiter l'ordre inverse dans le rapport entre ces deux chapitres, l'analyse devant précéder la synthétique. La partie du XIII[e] siècle, beaucoup plus développée (p. 142-330), comprend en outre un chapitre sur l'herméneutique et un sur le sens littéral et le sens spirituel, un peu au détriment des quatre sens, déjà fréquents au XII[e] siècle ; le XIV[e] siècle ajoute un chapitre sur la Bible et la prédication. Une brève conclusion (p. 371-376) termine le volume, en mettant en relief l'unité, dans la profession de foi chrétienne, d'herméneutiques divergentes et la sûreté de ses résultats dans l'ensemble.

Aux remarques déjà suggérées au début, ajoutons qu'un chapitre sur la prédication pouvait aussi bien être ajouté à la deuxième et à la troisième partie, que les commentaires imprimés ne sont pas tous utilisés, par exemple celui de Nicolas de Gorram, que les critiques de Roger Bacon ne sont que très imparfaitement écartées ou réfutées, que la liste des manuscrits, déjà très utile, mais pas assez de première main, pourrait avantageusement se compléter, qu'il y a une certaine disproportion entre les quatre parties. Celle sur Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand et saint Thomas est de loin la plus étudiée et la plus personnelle ; Nicolas de Lyre méritait plus. L'impression que laisse la lecture de ce bon livre est que l'auteur a en haute estime la valeur de cette exégèse médiévale, surtout celle du XIII[e] siècle. N'est-il pas porté à en grossir les mérites et à en atténuer les faiblesses ? L'appréciation très bienveillante ne peut certes pas s'appliquer à chacun de ces exégètes et un dépouillement plus étendu ferait découvrir bien des puérilités. Mais l'ouvrage est utile et méritoire, il met en évidence certains traits et quelques principes de groupements qui subsisteront sans grand risque de modifications ; il provoquera de nouvelles recherches ; il orientera vers des explorations plus approfondies ; il montre, parfois avec une pointe optimiste, que l'herméneutique médiévale, parfois déconcertante, peut se défendre victorieusement contre plus d'une des accusations dont elle a été l'objet, et que celles-ci sont plus d'une fois exagérées ou partent d'une connaissance lacunaire des circonstances. Bref il rendra bon service à l'étude à condition toutefois de ne pas y voir quelque chose de complet et encore moins quelque chose de définitif, que l'auteur n'a pas voulu y mettre.

J. de Ghellinck, S. I.

R. KLIBANSKY. — *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi.* Londres, The Warburg Institute, 1939, 25 × 17 cm., 58 p., 5 pl.

Au monumental « Aristoteles latinus », dont la revue a loué le premier volume (t. LXVII, 1945, p. 970-972), la session de l'« Union académique internationale », en mai 1937, avait accepté de donner son parallèle dans le « Corpus Platonicum medii aevi ». C'était à l'initiative de R. Klibansky qu'était dû ce résultat. Aujourd'hui un élégant volume nous donne le programme de l'entreprise, qui comprendra un « Plato latinus », un « Plato arabus » et, plus tard semble-t-il, un « Plato byzantinus » ; ce volume-ci contient pas mal de recherches inédites sur la continuité de la tradition platonicienne à travers le moyen âge. Cette survivance est due surtout aux commentaires du « Timée » ou de Chalcidius, aux traductions de « Phédon » et du « Ménon » par Aristippe de Catane, longtemps inédites, et aux initiatives de Bessarion. Nicolas de Cuse, très curieuses celles-ci, et d'autres encore, sans parler de l'augustinisme platonisant. Nous croyons que très probablement on doit ajouter à ces noms, à la fin du XII[e] siècle, Godefroid de Viterbe, dont le début du « Panthéon », très peu étudié en général et dont nous reparlerons ailleurs, s'occupe des dialogues platoniciens, ainsi que de Plotin, de Galien et d'autres. Mais la diffusion de cette tradition médiévale platonicienne, à en juger par le nombre de ses témoins manuscrits, n'est pas comparable évidemment à l'envahissement des traductions d'Aristote à partir du premier tiers du XII[e] siècle. La partie arabe du « Corpus platonicum », avec la « Théologie du pseudo-Aristote » et le « Liber de causis », sera non moins la bienvenue et fera honneur à la sagace ténacité du promoteur de la collection.

J. de Ghellinck, S. I.

V. KORDEUTER. — *Plato Latinus. Vol. I. Meno. Interprete Henrico Aristippo.* recogn. C. Labowsky. Coll. Corpus Platonicum Medii Aevi. Edit. R. Klibansky. Londres, The Warburg Institute, 1940, 27 × 19 cm., XXII-92 p.

Le « Plato latinus », dont la revue a salué la publication avec éloges, vient de nous envoyer son premier volume, qui comprend la traduction du « Meno » par Aristippe de Catane : volume remarquablement imprimé, beau papier, typographie impeccable, disposition esthétique de la page et des divers caractères, comme en est coutumière l'imprimerie Sainte-Catherine de Bruges. La valeur du contenu est digne de cette présentation extérieure. Une préface, par un des deux collaborateurs, très complète dans sa concision, dénote un auteur parfaitement au courant de tous les détails de sa tâche, judicieusement critique, difficilement convaincu, prudent parfois jusqu'à la méfiance devant les allégations de ses prédécesseurs. L'établissement du texte a été l'objet de grande attention et fait avec compétence. Par son mot à mot barbare, parfois incompréhensible, il ne sera pas inutile pour la révision du texte grec. Cet Aristippe a fait œuvre intéressante : grâce à lui, la tradition platonicienne a pu continuer à traverser le moyen âge ; car, dès 1154-1160, il a fourni aux lecteurs la connaissance immédiate de deux dialogues, le « Ménon » et le « Phédon ». Peu lues peut-être, à en juger par l'âge tardif de la plupart des manuscrits, excepté celui de Leyde du début du XIV[e] siècle, écrites dans un latin heurté qui suit servilement la phrase et les mots grecs, ces traductions ont repris un regain d'intérêt avec le début du XV[e] siècle et ont servi au travail de Coluccio Salutati et d'autres humanistes. Mais dès la fin du XII[e] siècle, quarante ans après leur composition, elles avaient attiré l'attention du superficiel et vantard Godefroid de Viterbe, qui dans le premier livre de son « Panthéon » s'appuie sur ces deux dialogues sans nommer leur traducteur ; la préface de Kordeuter ne mentionne pas cette utilisation. Un double index très soigné, gréco-latin et latino-grec, dû à la compétence de Laur. Minio-Paluello de Venise, accompagne la traduction ; il sera des plus utiles à qui veut étudier les habitudes des traducteurs médiévaux et la terminologie philosophique gréco-latine. Inutile d'insister davantage sur les services rendus par cette belle publication à tous ceux qui veulent pénétrer de plus près dans la mentalité médiévale et suivre, pas à pas, la filière de sa formation au contact de la pensée hellénique retrouvée par morceaux.

J. de Ghellinck, S. I.

VARIA

La bibliothèque de l'honnête homme publiée sous la direction de P. WIGNY. Bruxelles, Goemaere, 1945, 25 × 16 cm., XVI-604 p. Prix : 375 frs.

L'« honnête homme » d'aujourd'hui, qui veut répondre aux exigences de l'époque présente, se trouve déconcerté par la multiplicité et la complexité des diverses branches du savoir humain. Intelligent, il refuse de se laisser informer par les exposés, souvent si superficiels, des journaux ou des hebdomadaires. Il cherche les livres solides, sérieux, qui l'orienteront avec compétence dans les multiples questions que la vie soulève en dehors de ses connaissances professionnelles. Ces livres de choix, il voudrait les grouper autour de lui, dans une bibliothèque bien faite, qui soit sa force et sa lumière.

C'est à ce besoin que veut répondre le livre présent. Il est né des loisirs forcés de la guerre qui vient de s'achever. A partir de septembre 1940, des hommes d'études, des femmes d'esprit avaient pris l'habitude de se réunir une fois par mois, dans un cercle privé de Bruxelles, pour entendre un exposé, fait par l'un d'entre eux, de la spécialité à laquelle il consacrait sa vie : en montrer le lien avec la culture générale, avec l'humanisme intégral, indiquer les ouvrages fondamentaux, ceux qui étaient accessibles à tout homme cultivé, tel était le but de chaque causerie. Cette entreprise d'information mutuelle, qui fut si utile à chacun des participants, ne pouvait-elle servir à un plus grand nombre, à un très grand nombre d'« honnêtes gens » ? Les initiateurs l'ont pensé ; reprenant, adaptant, enrichissant leurs exposés d'alors, appelant de nouveaux collaborateurs à compléter le cadre primitif, ils ont abouti en 1945 au volume intitulé : « La bibliothè-

que de l'honnête homme ». L'ouvrage, malgré son prix élevé, fut rapidement épuisé. Une seconde édition est en préparation.

Avec son grand format, ses 600 pages larges, bien remplies et d'une remarquable clarté typographique, ce répertoire est aussi riche de contenu qu'aisé à consulter. Les articles sont partagés entre plus de 35 collaborateurs belges, tous spécialistes, beaucoup professeurs d'université. Les grandes divisions sont : Histoire et civilisations : pp. 9-140 ; Beaux-Arts : pp. 141-192 ; Les Littératures : pp. 193-282 ; Sciences morales (dans lesquelles sont incluses la religion et la philosophie) : pp. 283-470 ; Sciences naturelles et exactes : pp. 473-566. Il n'y a donc pas de place pour les « techniques » ; pas de place non plus pour la formation politique (mais seulement pour la sociologie, la diplomatie et l'économie politique) ; pas de place pour l'information sur des réalités modernes telles que : journalisme, administration, etc. On n'a pas prétendu composer la partie bibliographique de quelque «Memento Larousse». Sciences, lettres et arts : tel est le programme envisagé ! Peut-être toutefois y aurait-il avantage à élargir, dans une prochaine édition, la part faite à certaines branches, par exemple à la pédagogie (trop brèves indications, p. 392), à la préhistoire : au lieu d'avoir une courte mention en géologie, p. 540, celle-ci ne devrait-elle pas être le premier article sous la rubrique : Histoire et civilisations ?

Tout en se réservant une grande liberté d'allures, les collaborateurs se sont mis d'accord sur certaines règles de méthode ; une courte introduction précise chaque fois le point de vue, l'aspect sous lequel l'auteur a envisagé et veut voir utiliser son information bibliographique ; bien que les livres indiqués doivent être par hypothèse les meilleurs que l'auteur connaisse, parmi ceux-là les plus importants ou les mieux adaptés au lecteur profane sont mis en relief par un ou par deux astérisques. Le nom de chaque ouvrage signalé est, en général, suivi d'une courte notice disant son objet, ses traits essentiels, sa valeur. Evidemment, « choisir » entre beaucoup de livres que l'on connaît est chose très personnelle, très subjective ; les préférences des auteurs ne rencontreront pas toujours celles de tous leurs collègues qui les liront. Tel humaniste trouvera peut-être trop étroite la part faite (p. 36, p. 54) à la littérature grecque ou latine qu'il aime ; d'autres regretteront le trop petit nombre de pages (403-409) consacrées à la philosophie sociale ou le caractère trop général, trop personnel de la belle et forte dissertation sur « L'honnête homme et la philosophie ». M. Pierre Wigny, principal inspirateur de ce volume, voit, dans cette liberté d'allure des collaborateurs, un des mérites du volume ; des règles trop rigides eussent été un « appauvrissement » ; il est plus instructif « de suivre d'introduction en introduction les nuances » diverses de la conception de « l'honnêteté » chez chaque rapporteur ; il est plus intéressant de voir comment des esprits également fermes ordonnent et articulent de façon différente des matières plus ou moins parallèles.

Nous ne pouvons songer à parcourir ici successivement les 41 chapitres de ce monumental ouvrage. On reconnaît chez tous le sérieux, la valeur scientifique, la richesse de l'information. L'esprit du volume est large et élevé. Si le livre s'adresse à tous, croyants et incroyants, si des professeurs de l'université de Bruxelles y collaborent avec des professeurs de Louvain, les articles consacrés à la religion et au christianisme ont été confiés à deux prêtres : le Père Paul Henry, professeur alors au Collège théologique S. I. de Louvain, actuellement à l'Institut catholique de Paris, et le Père Antoine Borboux (Collège Saint-Stanislas, Mons). Il n'était pas aisé de grouper en soixante pages toute la bibliographie des sciences religieuses (dogme, morale, Ecriture Sainte, histoire de l'Eglise, ascèse, etc.). Les auteurs ont judicieusement réparti la matière en deux grands chapitres : le problème religieux (philosophie de la religion ; apologétique ; dogme ; vie spirituelle) ; la religion dans l'histoire (religion des primitifs ; histoire comparée des religions ; religion d'Israël ; l'Evangile ; histoire de l'Eglise catholique ; histoire des autres Eglises chrétiennes).

Pareils ouvrages requièrent, outre la compétence, une somme de travail considérable ; ils ont droit à la reconnaissance de tout lecteur. De par leur

nature, ils sont perfectibles ; nous savons que de grands efforts sont faits afin d'assurer, à la 2e édition en préparation, la plus haute valeur scientifique et la plus grande utilité pratique.

J. Levie, S. I.

Coll. « *Initiations* ». Paris, Edit. Revue des Jeunes, 16 × 10 cm.

A. GEORGE. — *Le véritable humanisme*. 1re édit., 1942, 102 p. ; 2me édit., 1944, 116 p. Prix : 30 frs belges.

A.-M. ROGUET, O. P. — *D'Adam à Jésus. Le catéchisme des petits et des grands*, II, 1943, 164 p.

L.-M. DEWAILLY, O. P. — *Lectures spirituelles*. Essai d'orientation. Nouv. édit., 1944, 46 p.

H.-Ch. CHERY, O. P. — *Qu'est-ce que la messe ?* 1943, 280 p. Prix : 42 frs belges.

P. HUMBERT. — *Histoire des sciences*. 1943, 82 p. Prix : 13 frs 50 belges.

G. POULAIN. — *Histoire des beaux-arts*. 1943, 240 p.

F. M. BERGOUNIOUX. — *Esquisse d'une histoire de la vie*. 1945, 164 p. Prix : 54 frs belges.

E. DAMAIS. — *Les grandes étapes de la pensée musicale*. 2 vols, 1945, 196 et 197-416 p. Prix : 150 frs belges, 2 vol.

C. WILCZKOWSKI. — *Grands thèmes et message de la littérature russe*. 1945, 148 p. Prix : 36 frs belges.

Les collections de haute vulgarisation se multiplient, et c'est un bien. Dans notre civilisation si complexe, il y a tant à comprendre pour pouvoir porter le moindre jugement de détail ! La collection présente a, sur beaucoup d'autres, l'avantage de s'inspirer d'une pensée profondément chrétienne ; elle ne veut pas seulement informer, instruire, elle veut élever, former. Elle s'adresse surtout aux jeunes gens, aux jeunes filles ; elle a pour but de leur offrir « une présentation succincte, mais précise et sérieuse, d'un certain nombre de questions dont la solution intéresse leur vie spirituelle ou leur culture profonde ». Elle prend souvent une forme didactique, schématique, se réduit même parfois à des « plans d'études », suivis d'une bibliographie choisie qui doit compléter les données fournies.

Neuf volumes ont paru jusqu'ici, de sujets très différents, soit religieux, soit profanes. Cette variété frappe d'emblée ; elle s'étend aussi à la forme, à la méthode d'exposition. Tels volumes, p. ex. « Histoire des sciences », « Histoire des beaux-arts », « Les grandes étapes de la pensée musicale », « Esquisse d'une histoire de la vie » ont une allure de répertoire en même temps que d'initiation : ils visent à condenser la plus grande somme possible de renseignements, de la façon la plus simple, la mieux ordonnée, dans l'espace restreint d'un petit livre facile à lire ; mais en même temps ils sont écrits de manière à faire penser, à faire réfléchir, et, dès qu'il s'agit d'art, à apprendre à goûter ; ce caractère personnel, original, intime de l'initiation fait le charme de ces exposés. — Tel autre volume (« D'Adam à Jésus », par le P. Roguet, O.P.) a pris la forme d'un dialogue : divers personnages causent entre eux du christianisme : 11e leçon : « Le péché originel » ; 12e leçon : « La promesse du Sauveur » ; 15e leçon : « Pourquoi Jésus s'est-il incarné ? » etc. Cela permet de passer en revue et de résoudre les principales objections modernes, les difficultés variées que suscite le dogme, et d'arriver peu à peu, par la méthode socratique, à la vérité essentielle, qui commande toutes les autres. — Différente encore est la brochure : « Lectures spirituelles » : simple guide de lecture, raisonné et systématique, en vue d'une formation spirituelle complète. — Du point de vue religieux, « Qu'est-ce que la Messe », du P. Chéry, O.P. est, en 280 pages, un résumé solide et bienfaisant de tout ce qui peut se dire sur le Saint Sacrifice : 1e partie doctrinale ; 2e partie historique, des origines de la mes-

se jusqu'à nos jours ; 3° partie liturgique : analyse et explications ; 4° partie pratique : la participation à la messe : obstacles, remèdes, méthodes. — Enfin « Le véritable humanisme » d'André George est un vibrant appel aux jeunes pour que leur travail quotidien ne soit pas exclusivement guidé par des préoccupations professionnelles et utilitaires à vues courtes mais s'oriente vers une culture générale, profondément humaine. L'auteur y défend avec chaleur les humanités classiques gréco-latines ; professeur de sciences, il marque, avec la même énergie, la nécessité d'une formation scientifique solide pour quiconque veut être aujourd'hui « homme » au sens plein du mot.

« Initiations » : ce titre choisi exprime parfaitement le but élevé, le caractère pratique et la haute valeur de ces petits volumes.

J. Levie, S. I.

Collection Lebègue. Bruxelles, Office de Publicité, 1941-1946, 5 séries de 12 fascicules ; 6° série : 11 fascicules parus, chacun de 80 à 100 pages, 20 × 13 cm. Prix du fascicule : 20 frs belges.

On connaît les collections françaises « Colin » et « Payot ». La collection belge « Lebègue », qui ne compte encore que quelques années d'existence, pourrait, d'après les 71 volumes parus jusqu'ici, prendre comme épigraphe les deux titres : « Histoire et Littérature ». Une quinzaine de fascicules sont consacrés à la littérature française ; une dizaine à d'autres littératures : italienne, anglaise, espagnole, poèmes et contes des Indes, etc. ; six ou sept à l'histoire : « Histoire de l'Egypte ancienne » ; « Histoire ancienne de la Mer du Nord » ; « Recueil de textes historiques latins du moyen âge » ; « Les Amériques avant Colomb » ; « Qu'est-ce que la féodalité ? » ; « Initiation à la numismatique ». Une des originalités de la collection est la part très large faite à l'antiquité classique, grecque et romaine : plus de 25 fascicules lui sont consacrés ; on a tout particulièrement visé à rendre accessibles à un grand nombre les auteurs latins ou grecs, en en présentant les meilleures pages, avec introduction historique et littéraire, avec commentaires, parfois avec traduction. C'est à cet aspect de la collection que nous nous limitons dans ce compte rendu.

Un seul volume de la collection touche de près aux choses religieuses : J. Moreau : « Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus », 1944, 88 p. Etude objective et judicieuse, qui synthétise et expose très clairement l'état actuel des recherches en ce domaine. On pourra ne pas partager l'avis de l'auteur en divers points : par exemple pour le fameux texte de Josèphe (Antiq. iud. XVIII, 63-64), nous continuons à préférer l'hypothèse de l'interpolation partielle à l'interpolation totale, défendue par M. Moreau. On reconnaîtra en tout cas que l'auteur est toujours bien informé et circonspect dans ses conclusions.

L'homme cultivé, s'il garde bon souvenir de ses « humanités », s'attardera avec plaisir à certaines anthologies ranimant et complétant ses impressions d'autrefois : « Rarae gemmae, choix de poèmes latins traduits et commentés » par P. Gilbert et M. Renard, 1945 ; « Tibulle, choix d'élégies, textes et traductions » par Franz De Ruyt ; « Poésies lyriques grecques, texte et traduction rythmée » par Léon Leloir, des Pères Blancs (travail achevé par le Père peu avant sa captivité à Buchenwald ; repris à son retour ; la dernière correction des épreuves date de septembre 1945, peu de jours avant le tragique accident qui mit fin à sa généreuse vie). Même présentation de « Quelques beaux vers d'Ovide » (F. Peeters), de « Poésies de Catulle, choisies et traduites » (J. J. Van Dooren), de « Pages choisies de Platon » (J. Hardy), de « Théocrite, idylles choisies » (J. Renard), d'autres encore. Parfois, ce sont des éditions commentées, qui nous sont offertes, avec sans doute un but scolaire : « Tacite, Vie d'Agricola » (M. Renard) ; « Cicéron, Pro Milone » (E. Vanderborght) ; « Horace, Art poétique » (P. Henen).

Signalons en terminant plusieurs études synthétiques qui seront particulièrement bienvenues : Deux volumes très riches de A. Severyns sur Homère, 1° « Le poète et son œuvre » (qui contient entre autre une bonne étude

sur la langue et la métrique homérique) ; 2° « Le cadre historique » (histoire de la civilisation achéenne jusqu'aux invasions doriennes). — Une très utile « Initiation à l'étruscologie » par M. Renard ; on en appréciera particulièrement la clarté, la richesse d'information et le petit album de 18 planches qui la termine. — M. J. Bidez nous a rendu un grand service en vulgarisant dans une brochure très vivante les recherches les plus récentes sur l'évolution des idées d'Aristote provoquées par le travail de Werner Jäger. — La brochure de S. J. De Laet « Aspects de la vie sociale et économique sous Auguste et Tibère » n'intéressera pas seulement les historiens profanes, mais aussi ceux qui étudient les origines chrétiennes.

J. Levie, S. I.

Perspanorama. — Door Documentatiedienst van « Geloofsverdediging ». Anvers, 't Groeit, 1946, 20 × 13 cm., 122 p. Prix : 50 frs.

Un catalogue de la presse belge (journaux, hebdomadaires, revues), par ordre alphabétique, avec les indications essentielles : périodicité, format, prix, but et tendances. Pour chaque périodique, une qualification du point de vue moral ou religieux : catholique, libéral, socialiste, communiste, antireligieux, immoral, à écarter, « onzijdig » (neutralité sans principes religieux ou moraux fermes) ; « onpartijdig » (= soit : non explicitement catholique, mais respectant les normes de la morale catholique, soit : se mouvant sur un terrain spécifiquement neutre : sports, économie, etc.). La liste est faite du point de vue de la partie flamande du pays : il y a des lacunes quant aux périodiques catholiques de province en pays wallon : p. ex. « Le Rappel », « Vers l'avenir », « Jeunesse rurale », etc. Dans l'ensemble l'œuvre est très utile, réalisée avec grand soin et un réel souci d'objectivité.

J. L.

R. MAZEDIER. — *Histoire de la Presse parisienne.* Paris, Editions du Pavois, 1945, 19 × 15 cm., 314 p. Prix : 150 frs français.

Le problème de la presse quotidienne intéresse tout homme cultivé. Ce journal qui chaque jour exerce sur moi son influence, m'impose ses informations, tâche de me passer ses convictions, quel est-il, quelles influences subit-il, d'où tire-t-il les renseignements qu'il me transmet, de qui a-t-il les principes et les jugements qu'il prétend me faire accepter ? Se mettre en garde contre son journal quotidien, quel qu'il soit, est peut-être aujourd'hui, pour tout homme intelligent, un premier pas indispensable vers la clairvoyance sociale et politique, et, en tout cas, une démarche nécessaire pour la défense de son propre esprit. Nous sommes trop peu éclairés, trop mal informés sur cet arrière-plan de nos journaux, sur leur vie secrète et cachée, qu'ils n'ont pas intérêt à nous manifester, mais que nous avons grand intérêt, nous, à connaître.

L'« Histoire de la presse parisienne » de M. Mazédier n'a pas pour but de nous initier à tous les secrets de la naissance et de la vie des journaux ; mais elle nous expose, de façon instructive et intéressante, les principales étapes de l'histoire des journaux de Paris, depuis Théophraste Renaudot jusqu'au jour présent. On assiste aux transformations, aux progrès techniques du journal à travers le XIX^e^ et le XX^e^ siècles ; on voit naître les nouvelles formules qui assurent le succès et deviennent bientôt communes ; entretemps les principaux journaux de Paris, d'hier et d'aujourd'hui, sont passés en revue : tendances, personnalités agissantes, action exercée, etc. Le livre est bien composé, vivant, suggestif ; l'auteur s'est efforcé d'être objectif, impersonnel dans ses jugements, à la manière d'un rapporteur consciencieux et désintéressé.

J. Levie, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*